



Nego veio é um sofrer:  
representação e subalternidade  
numa irmandade negra do Seridó

## UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

### REITORIA

Ângela Maria Paiva Cruz

### VICE-REITOR

José Daniel Diniz Melo

### DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFRN

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes de Araújo Filho (Diretor Adjunto)

Judithe da Costa Leite Albuquerque (Secretária)

### CONSELHO EDITORIAL

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Emanuella Nelson dos S. C. da Rocha

Anne Cristine da Silva Dantas

Christianne Medeiros Cavalcante

Edna Maria Rangel de Sá

Eliane Marinho Soriano

Fábio Resende de Araújo

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Wildson Confessor

George Dantas de Azevedo

Maria Aniolly Queiroz Maia

Maria da Conceição F. B. S. Passeggi

Maurício Roberto Campelo de Macedo

Nedja Suely Fernandes

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Regina Simon da Silva

Richardson Naves Leão

Rosires Magali Bezerra de Barros

Tânia Maria de Araújo Lima

Tarcísio Gomes Filho

Teodora de Araújo Alves

### EDITORAÇÃO

Kamyla Alvares (editora)

Alva Medeiros da Costa (supervisora editorial)

Natália Melão (colaboradora)

Emily Lima (colaboradora)

### REVISÃO

Wildson Confessor (coordenador)

Márcio Xavier Simões (revisor)

### DESIGN EDITORIAL

Michele de Oliveira Mourão Holanda  
(coordenadora)

Márcio Xavier Simões (miolo)

Lorraine Egito (capa)

Chico Monteiro (desenhos da capa)

Coordenadoria de Processos Técnicos

Catalogação da Publicação Na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Goulart, Bruno.

Nego veio é um sofrer: representação e subalternidade numa irmandade negra do Seridó / Bruno Goulart. – Natal, RN: EDUFRN, 2016.  
207 p.: PDF; 3mb.

Originalmente apresentado como dissertação do autor (mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte).

Modo de acesso: <https://repositorio.ufrn.br/jspui>

ISBN 978-85-425-0639-6

1. Folclore – Jardim de Seridó (RN). 2. Irmandades – Jardim de Seridó (RN). 3. Negros – Jardim de Seridó (RN). 4. Cultura popular. 5. Danças folclóricas. 6. Festa do Rosário. I. Título.

CDD 398.098132

RN/UF/BCZM

2016/71

CDU 398(813.2)

*Nego veio é um sofrer:*  
representação e subalternidade  
numa irmandade negra do Seridó

**BRUNO GOULART**



# Sumário

**07** | Agradecimentos

**11** | Prefácio

**15** | Introdução

**26** | Apresentação de alguns personagens da pesquisa

**29** | I AS IRMANDADES NEGRAS NO BRASIL E NO SERIDÓ

**30** | A irmandade de Jardim do Seridó

**32** | Cargos rituais

**35** | Entrando na irmandade: ser negro e ser da irmandade

**38** | A sede da irmandade

**39** | A festa da irmandade

**42** | Um panorama das irmandades negras

**43** | As irmandades no Brasil

**50** | As relações raciais no Seridó e as irmandades de negros

**57** | II A IRMANDADE, AS ELITES E A POLÍTICA DA REPRESENTAÇÃO

**59** | A instrumentalização da irmandade e o discurso da valorização

**65** | As decisões administrativas e a lógica perversa da valorização

**74** | Uma postura conciliatória e a agência negada aos negros

**80** | III A IRMANDADE COMO FOLCLORE

**81** | Folclore e folcloristas

**87** | A irmandade como folclore

**95** | Os negros do Rosário como grupo folclórico

**80 | IV A IRMANDADE COMO RELIGIÃO**

**108 |** Devoção sem legitimidade

**118 |** Religiosidade como reminiscência

**124 |** Uma interpretação do ritual dos negros do Rosário

**131 | V A MEMÓRIA DA RESISTÊNCIA E A RESISTÊNCIA DA MEMÓRIA**

**135 |** Narrativa em fragmentos

**136 |** Irmandade e escravidão

**140 |** Origem e forma da devoção

**144 |** Uma narrativa coletiva

**149 |** Por onde anda a memória

**150 |** O tempo das andanças e a participação da Boa Vista

**159 |** A fundação da casa do Rosário

**162 |** Os instrumentos musicais

**167 |** As idas e vindas da memória

**171 | VI MEMÓRIA, AUTONOMIA E O FUTURO DOS NEGROS DO ROSÁRIO**

**174 |** Tornando a memória um problema contemporâneo

**185 |** Os negros do Rosário e a experiência da Boa Vista

**196 | POR UMA CULTURA POPULAR MAIS POPULAR**

**200 |** Referências

# Agradecimentos

Este livro é fruto da minha pesquisa de dissertação de mestrado no programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sobre uma irmandade negra. Em específico, o estudo faz uma discussão sobre as relações entre autoridades públicas, intelectuais, padres e *negros do Rosário* no interior da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião, de Jardim do Seridó (RN). A dissertação, defendida no ano de 2012, foi indicada para publicação na íntegra pela banca. Apesar da indicação, optei por modificar o texto original, visto que se passaram três anos de sua redação final. Alguns trechos foram retirados, enquanto outros foram acrescentados. Apesar das mudanças, o argumento central permanece o mesmo.

Enquanto fruto de uma pesquisa de dois anos, realizada junto à irmandade do Rosário de Jardim do Seridó (RN), este livro envolve a contribuição de inúmeras pessoas e instituições que foram imprescindíveis para que essa publicação ocorresse.

Agradeço à CAPES, pelos dois anos de bolsa que me permitiu sobreviver durante esse tempo e realizar a pesquisa. Ao PROCAD, que proporcionou uma experiência

junto ao Museu Nacional, a qual ajudou a pesquisa a tomar os contornos presentes. Ao PPGAS, por ter auxiliado nas viagens a congressos para trocar experiências de pesquisa, assim como disponibilizando equipamentos (como gravador, filmadora e câmera fotográfica).

Registro aqui a minha dívida com a minha orientadora Julie Cavignac, que teve a paciência de ler este manuscrito várias vezes, até que tomasse a forma atual, sem seu esforço e ajuda este trabalho não seria possível. Um especial obrigado ao professor Edmundo Pereira pelas contribuições, pelos livros emprestados e indicados, pelas conversas de corredor e pelas sugestões ao trabalho em seu desenvolvimento. Agradeço, também, ao professor José Jorge de Carvalho, pelas ricas observações.

Sou grato a todo o pessoal de Jardim do Seridó, por terem me acolhido tão bem na cidade e estarem sempre de portas abertas para mim. Um especial obrigado a Diego Góis, por ter-me aberto caminho na irmandade, me ceder material pessoal de pesquisa, sempre de muito boa vontade e pelas longas conversas sobre a irmandade do Rosário. *Aos negros do Rosário* como um todo, mas em especial a Motor, Antônio de Duca, Ninho, Preta, Dodo-ca, “J.”, Seu Enoc, Seu Amaral, pelas conversas, alegria e simpatia. Se algumas pessoas foram essenciais nesse trabalho, vocês foram imprescindíveis e é pra vocês, em especial, que eu escrevo.



Por fim, agradeço à minha companheira Laísa Marra, que esteve ao meu lado durante todo esse tempo, do começo da pesquisa até a publicação deste livro.



# Prefácio

**Julie Cavignac**

À procura de um “outro sertão”, diferente do goiano, Bruno Goulart chegou pela primeira vez em Jardim do Seridó em dezembro de 2010, para assistir à secular festa da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. Desde os meados do século XIX, a “festa dos negros” agita a pacata cidade seridoense na virada do ano, momento no qual se percebe a importância numérica da população afrodescendente na região; vindos de todas as cidades do interior e do litoral, os irmãos e suas famílias levam a dança e seus tambores até o coro da igreja, tomando conta das ruas durante três dias, numa procissão fervorosa, estrondosa e contagiante.

*Nego veio é um sofrer: representação e subalternidade numa irmandade negra do Seridó* é resultado deste estranhamento de um jovem pesquisador e tem como origem uma dissertação de mestrado. Não é por acaso que foi escolhido como o melhor trabalho da turma de 2008 do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. A pesquisa realizada é parte do projeto “Memórias da Escravidão” (Universal, CNPq), que tinha como proposta reunir informações de cunho etnográfico, histórico

e arqueológico, visando a criação de um museu virtual sobre a questão étnica no Seridó, projeto que foi concretizado pelo programa de extensão “Estratégias para uma educação patrimonial em comunidades quilombolas do Seridó – RN” iniciado em 2012 e ampliado nos anos seguintes, com a aprovação de Editais PROEX, com a implementação de um novo programa intitulado “Tronco, ramos e raízes!”. Mais do que um trabalho acadêmico, este livro é uma peça na história da irmandade na qual os “nego veio” irão se reconhecer.

Assim, o autor revisita as categorias analíticas da disciplina como cultura popular, negritude, temporalidade, narrativa e ritual ao propor uma etnografia do subalterno e da subalternidade. Observando as tensões existentes entre a irmandade, a igreja, as autoridades e os moradores da cidade, o etnógrafo adota o ponto de vista dos sujeitos para fazer o relato sensível da cerimônia religiosa e profana, descrever a irmandade e seus atores ou entender o significado do folclore para seus participantes. Mais de uma vez, ao longo das páginas, escutamos tímidas reclamações, que são traduzidas como sendo os protestos dos irmãos sobre o lugar que lhes foi tradicionalmente atribuído, sendo apenas um papel de representação, sem autonomia. No entanto, o antropólogo mostra o longo caminho que esses guardiões do “folclore” estão fazendo para se tornarem sujeitos da sua própria história. Assim, mais do que uma

simples descrição de uma festa folclórica, o livro apresenta uma análise crítica dos modos de dominação e da reprodução da desigualdade, bem como descreve as estratégias de resistência dos descendentes de escravos que continuam a cultuar Nossa Senhora do Rosário até hoje. Na ocasião, revisita a literatura escrita sobre a festa pelas gerações de folcloristas, na seara de Luís da Câmara Cascudo. Terminantemente contemporânea, a reflexão que descobrimos aqui, traz à luz questões importantes para a Antropologia sobre os embates da cultura, principal agenda dos coletivos no contexto atual das reivindicações políticas.

E aí, nego veio, vamos esquentar os tambores e entrar na dança?

*Os negros fazem a festa  
Por prazer e devoção  
Preservam sua cultura  
Com plena convicção  
Faz a pausa e dá o viva  
Depois da apresentação*

Possidônio Silva, *Cordéis Negros*,  
Natal, Biblioteca Seridoense, UFRN, Proext/Mec-Sisu.



# Introdução

Este é um livro sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião da cidade de Jardim do Seridó (RN) e os múltiplos dilemas vivenciados pelos *negros do Rosário* na irmandade, ao estabelecerem relações com intelectuais, autoridades públicas, padres etc. O objetivo do livro é problematizar o discurso da valorização cultural da irmandade e dos *negros do Rosário* por parte da cidade de Jardim do Seridó.

Os *negros do Rosário* são o grupo responsável pela maior parte do ritual realizado anualmente durante os dias da festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião, organizado pela própria irmandade. O grupo é conhecido pela performance de uma dança que leva o nome de espontão, pelo som de uma banda de pí-faro e a presença do reinado. Ele tem uma visibilidade e apoio na cidade que não podem ser negligenciados. Essa valorização da instituição é feita através de doações, ajudas de caráter assistencialista e, principalmente, convites para que os *negros do Rosário* se apresentassem em ocasiões festivas dentro e fora da cidade.

Com o desenvolver da pesquisa, ficava cada vez mais claro que a relação entre elites e negros era algo

permanente e constitutivo da própria irmandade. Porém, a questão é que elites e *negros do Rosário* possuem acessos diferentes à irmandade. Nota-se, por exemplo, que se o grupo é o protagonista da irmandade, são as elites quem o representam e quem toma as decisões administrativas da instituição. São essas relações assimétricas no contexto da irmandade que são o tema central desta etnografia.



Os *negros do Rosário* são conhecidos por sua dança, música e reinado, o qual se apresenta em cortejos pela cidade nos dias da festa do Rosário. Pensando em sua tipologia, a irmandade pode ser facilmente classificada dentro do termo *cultura popular*.

Assim, gostaria que este livro fosse lido dentro de um campo de discussão maior sobre a cultura popular. Contudo, quando utilizo o termo *cultura popular* ou *manifestação cultural* para se referir à irmandade, não busco aqui um sentido descritivo para o conceito. Aqui cabe recuperar a reflexão de Stuart Hall (2008) sobre a categoria *cultura popular*. Para o autor, mais do que um conceito descritivo, ela deve ser entendida de maneira processual, algo em constante construção e disputa, atentando “para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e subordinadas” (HALL, 2008, p. 241). Assim, a ideia de



cultura popular que tentei expressar nas páginas que compõem este livro parte de uma noção profundamente dialética. Isso significa dizer que a cultura popular não é algo dado e estático, restrito a um certo grupo, mas construído na prática da vida social e na relação entre uma variedade de agentes.

Neste trabalho específico essa dialética emerge a partir de uma relação entre *negros do Rosário*, autoridades públicas, intelectuais, entre vários outros agentes. Nessa relação, reconheço aquele processo que Gayatri Spivak descreve no seu ensaio seminal *Pode o subalterno falar?* (2010). No trabalho, a autora define a posição de subalternidade como um espaço marcado pela obliteração do acesso à voz. A autora entende por voz uma metáfora para o poder de se autorrepresentar, e *representar* em dois sentidos: “a representação como ‘falar por’, como ocorre na política, e representação como ‘re-presentar’, como aparece na arte ou na filosofia” (SPIVAK, 2010, p. 31). A meu ver, os *negros do Rosário* se encontravam, como tentarei mostrar ao longo deste livro, nessa posição, uma vez que são as elites quem detêm o poder de representar a irmandade – nos dois sentidos esboçados acima.

As elites, porém, também não podem ser encaradas como um corpo estático e homogêneo. Começamos de um lugar paradigmático para a proposta de Spivak (2010), “os grupos dominantes nativos regionais e lo-

cais”. A autora chama de GDNRL um conjunto heterogêneo de sujeitos e grupos de sujeitos que podem assim ser pensados somente através de sua diferença com outros grupos estratificados, que Spivak nomeia como “1) os grupos dominantes estrangeiros”, “2) grupos dominantes nativos” e, por último nessa estratificação, os “3) subalternos” (2010, p. 58).

Estou ciente que a autora se refere ao contexto colonial indiano. Meu interesse aqui não é transpor essas posições termo a termo. O que é interessante na ideia é que nela o subalterno, e mesmo as elites, só podem ser entendidos como possuindo *identidade apenas na diferença* (SPIVAK, 2010, p. 57), isto é, é apenas na relação entre esses vários grupos estratificados que os termos podem ser compreendidos.

Além disso, essa estratificação em níveis de grupos ressalta a relação de dominação entre eles. Por exemplo, uma das características dos *grupos dominantes locais* é que eles se encontram num entre-lugar, entre os grupos subalternos e os dois outros níveis da elite. Isso porque, se por um lado a elite local exerce uma legitimidade representativa sobre o grupo subalterno – fala por ele –, por outro lado, ela é colonizada pelos outros grupos da elite, que provêm mão de obra representativa (narrativas, teorias e conceitos) para que a elite “regional” possa construir suas próprias bricolagens e processos de dominação para com a irmandade.

Tomando como inspiração a reflexão de Spivak sobre o sujeito subalterno, apresentarei uma espécie de “dupla etnografia” neste livro. De um lado a etnografia da subalternidade, mostrando como o espaço do sujeito subalterno é construído dentro da irmandade através de várias interdições aos *negros do Rosário* para representar a própria irmandade. E, de outro, por causa de meu interesse e proximidade com a Antropologia, acho essencial apresentar uma etnografia do subalterno, ou seja, como os *negros do Rosário* vivenciam, negociam e resistem *nessa e a essa* posição.

Apesar das referências teóricas supracitadas servirem como forte inspiração e ponto de partida para o trabalho, elas não devem ser vistas como modelos a serem seguidos. Elas são noções a serem articuladas com outros autores e reflexões, ao longo do texto. Acredito, por exemplo, que não posso passar pela discussão proposta sem deixar de problematizar o tema das relações raciais. Portanto, utilizo-me da discussão de uma variedade de autores contemporâneos que retrabalham a história das relações raciais no Seridó sobre uma nova perspectiva crítica, bem como de outros pensadores que vêm rediscutindo o tema no Brasil de modo geral, levando-se em conta a nação como marco da construção das ideologias raciais.

Assim, a construção dos referenciais teóricos deste trabalho se deu a partir da advertência de Victor Tur-

ner, de que com “muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove [...] iluminação, e sim suas ideias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos” (TURNER, 2008, p. 19). Por isso, a teoria aqui deve ser vista como “a atividade de teorizar, de continuar pensando, em vez do ponto final da produção de um modelo teórico último” (HALL, 2008, p. 355).



A pesquisa foi realizada principalmente na cidade de Jardim do Seridó, porém algumas visitas foram feitas à comunidade quilombola de Boa Vista e à cidade de Caicó. No total, foram um pouco mais de dois anos de trabalho de campo, entre o período de agosto de 2010 e janeiro de 2012. Durante a pesquisa, presenciei duas festas do Rosário em Boa Vista (em agosto de 2010 e 2011) e duas em Jardim do Seridó (na virada do ano de 2010 para 2011 e de 2011 para 2012). Também fiz questão de assistir ao maior número possível de apresentações realizadas pelos *negros do Rosário* durante esses anos de pesquisa. Isso permitiu acompanhar as várias formatações das performances, o público que às assistia, as autoridades presentes e as pessoas do grupo que se apresentavam em diferentes contextos e lugares. Durante o trabalho de campo, ainda foram realizadas entrevistas com grande parte dos atuais membros dos *negros do Rosário*, além

de alguns membros antigos, tesoureiros, padres, historiadores locais etc.

Preferi referir-me aos entrevistados, no corpo do livro, pelo nome com que se apresentavam, o que em muitos casos trata-se de apelidos. Essa escolha foi uma forma de respeitar o autorreconhecimento de cada pessoa e como elas eram conhecidas na cidade, o que muitas vezes não coincidia com a identificação presente no Registro Geral. Assim, os apelidos que figuram aqui são as referências nominais utilizadas no dia a dia em Jardim do Seridó, e muitas vezes remetem a uma rede de relações na qual as pessoas estão inseridas. Utilizar os apelidos é, nesse sentido, pensar essas pessoas dentro do contexto social ao qual pertencem.

Além das entrevistas, o trabalho contou com o auxílio da observação participante e de notas em caderno de campo sobre as experiências da pesquisa. Muitas vezes, as descrições e os relatos que não me foram permitidos gravar, que aparecem no livro, contaram com o auxílio dessas anotações.

Fiz, também, uma pequena pesquisa documental nas atas da irmandade – que resumiam informações sobre as reuniões dos membros desta entre os anos de 1886 e 1944 –, estudei textos de intelectuais locais sobre a irmandade do Rosário, assim como o trabalho de folcloristas, que foram os que mais escreveram sobre a instituição. E, por fim, a pesquisa contou com o auxílio de material audio-

visual, como filmagens da festa e fotos de apresentações. As filmagens e as fotos foram utilizadas com vista a auxiliar nas descrições da festa elaboradas posteriormente e na identificação de pessoas.

Minha inserção em campo se deu primeiro pela rede de autoridades públicas e intelectuais da região. Minha orientadora, Julie Cavignac, havia trabalhado na região em algumas ocasiões: na construção de um Relatório Antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros, e na construção de um inventário do Patrimônio Imaterial, a pedido do IPHAN, para a região do Seridó. Essa relação facilitou minha entrada em campo, uma vez que permitiu minha inserção numa rede de sujeitos que já estava mais ou menos construída.

Nas visitas a campo sempre estava acompanhado de gravador e máquina fotográfica. Essa identificação me posicionava como alguém que estava na cidade para promover a visibilidade “cultural” dos *negros do Rosário* e de Jardim do Seridó. Apesar de problemática, aceitei essa posição porque, primeiro, era a posição que de certa forma ocupava em campo, e tentar fugir dela seria pura demagogia de minha parte, e, segundo, porque ela me permitia uma circulação abrangente dentre os vários agentes que eram vinculados à irmandade, que não apenas os *negros do Rosário*. Assim, esse lugar em campo foi importante para ter acesso a algumas autoridades da cidade e a documentos.

Não cabe aqui esgotar os problemas que apareceram em campo devido a essa minha posição. Meu esforço aqui foi apenas de mostrar meu lugar de fala em campo. Sintoma dessa preocupação de explicitar meu lugar de fala é a escrita do texto em primeira pessoa. Essa estratégia foi uma forma de tentar não me retirar do texto etnográfico. O uso da primeira pessoa funciona, então, como um lembrete de que sou eu quem está construindo o texto e que sou eu que assumo total responsabilidade por todo o conteúdo desse trabalho. Isso não significa que ele foi construído sozinho, mas que enquanto uma escrita solitária ela é, em última instância, de responsabilidade minha.



O livro é dividido em seis capítulos. O primeiro tem uma finalidade mais introdutória. Nele apresento uma caracterização socioantropológica da irmandade de Jardim, abordando seus principais elementos. Faço, também, uma discussão do surgimento dessas irmandades no Brasil e de alguns trabalhos sobre o tema, para posteriormente apresentar um histórico dessas instituições e das relações raciais na região do Seridó.

No segundo, procuro fazer uma análise da relação entre as elites locais e a irmandade do Rosário, apresentando assim o problema de pesquisa, que será abordado ao longo dos outros capítulos. Discutirei

ainda como essa relação se dá por meio do discurso da “valorização”, mostrando a repercussão dessa lógica tanto do ponto de vista administrativo como das narrativas dos intelectuais.

No terceiro capítulo, argumento que essa lógica da “valorização” é inaugurada pelos folcloristas. Irei apresentar aqui uma breve introdução do que foi o *movimento folclórico*, para, então, discutir como os folcloristas classificaram a irmandade de Jardim e o lugar que a instituição ocupa no folclore do Rio Grande do Norte. Finalizo discutindo como a irmandade é utilizada como folclore nos dias de hoje, e como os *negros do Rosário* negociam os espaços do folclore.

O quarto capítulo discute a irmandade enquanto religião. Veremos como a Igreja e os intelectuais enxergam as formas de devoção dos *negros do Rosário*, realizadas na forma da dança, música, reinado e coroação de reis e rainhas. O foco aqui será mais na apresentação religiosa nos dias da festa do Rosário, que é a principal atividade da irmandade. Finalizo este capítulo propondo uma (re) leitura do ritual.

No quinto capítulo, irei apresentar as falas dos *negros do Rosário*. A abundância de citações e trechos de falas será característica desse capítulo. Discutirei as diferentes modalidades temáticas dessas falas, assim como apresentarei minha própria interpretação desses diálogos estabelecidos com os *negros do Rosário*.



O último capítulo é um esforço de tentar articular todos os capítulos anteriores e promover uma reflexão sobre o passado, presente e futuro da irmandade do Rosário. Nele procuro articular as falas dos *negros do Rosário*, apresentadas no quinto capítulo, com o cenário da irmandade nos dias de hoje, apresentado ao longo do livro. Proponho uma leitura das memórias do grupo enquanto narrativas que falam de forma crítica ao presente da irmandade. Apresento, ao final, uma análise da festa na Boa Vista e como ela ilumina alguns problemas vistos pelos *negros do Rosário* na irmandade de hoje.

Em última instância esse livro deve ser visto como uma leitura da irmandade do Rosário de Jardim, como uma possibilidade de representá-la. E, enquanto uma representação, este livro também está sujeito aos efeitos de poder e a usos ideológicos, como qualquer outro.

Porém, minha intenção nunca foi a de me esquivar da produção de “representação”. Acredito que problematizar a representação não precisa levar à abstenção desta e propor uma política utópica de deixar o subalterno falar pelo texto do intelectual. Meu papel aqui é o de *analisar e representar* o “texto” do subalterno, reinscrevê-lo e escrevê-lo para ser lido, e não me propor, demagogicamente, a dar uma voz a ele (ver SPIVAK, 1990, p. 57).

## Apresentação de alguns personagens da pesquisa

**Seu Mané Miguel:** morador da Boa Vista, aposentado, foi membro da irmandade de 1950 até “um dia desses”. Pegou a fase de ir a Jardim a pé. Era membro do pulo.

**Seu Enoc Caçote:** aposentado, reside em Jardim do Seridó e é o rei perpétuo da Irmandade. Participa da irmandade desde começo dos anos 1990, quando foi convidado a se tornar membro dos *negros do Rosário*. Apesar da entrada tardia na irmandade, sua família, os Caçote, tem um longo envolvimento com a festa.

**Seu Zé de Bui, ou Seu Amaral:** natural da Boa Vista, aposentado, vive na comunidade até hoje. Foi pela primeira vez na festa em Jardim do Seridó em 1951, a pé. É o chefe do grupo dos negros da comunidade até hoje. Já “bateu caixa” e hoje faz parte do pulo.

**Motor:** membro da família Caçote, vive em Jardim do Seridó. Participa da festa desde os anos 1980. Hoje é o 2º Capitão de Lança da irmandade. Trabalha vendendo picolé, pipoca e bingo pela cidade. Também é um famoso leiloeiro.

**Antônio de Duca:** chefe dos *negros do Rosário* e 1º Capitão de lança, Antônio mora em Jardim do Seridó, em uma casa com seu filho. Trabalha de pedreiro e com trabalhos informais. Filho do tocador de pífaro Duca, há mais de 25 anos faz parte da irmandade.

**Antônio Dantas:** membro da família Dantas, aposentado. Era o rei perpétuo da irmandade. Hoje mora num sítio próximo à cidade de Jardim com sua irmã, Vitorina Dantas.

**José Fernandes, ou “Ninho”:** natural da Boa Vista, hoje reside em Jardim do Seridó. Vende salgados junto com sua mulher. Era “batedor” de caixa na irmandade nos anos 1970, até que mudou-se para São Paulo e não participou mais da festa. Hoje seu filho também faz parte da irmandade, como membro do pulo.

**Antônio do Pífaro:** é tio do chefe da irmandade. Desde 1982 participa da festa como um dos dois tocadores de pífaro que se apresentam na festa. Aprendeu a tocar pífaro vendo seu pai tocar. Hoje trabalha num abatedouro perto da cidade de Jardim.

**Nenca:** rainha perpétua da irmandade. Faz parte da família Caçote. Entrou há menos de dez anos para a irmandade. É filha de Motor e mora com ele. Trabalha como diarista.

**Sebastião Arnóbio:** secretário da paróquia de Jardim do Seridó e historiador da irmandade, tendo com ela um longo envolvimento. É uma das pessoas com autoridade para falar sobre a irmandade. Esteve presente na visita que Veríssimo de Melo fez à festa do Rosário em Jardim no ano de 1973.

**Cleso:** foi tesoureiro da irmandade de 2010 até 2013. Ele residiu no Rio de Janeiro até se aposentar pela Marinha. Quando voltou a Jardim do Seridó foi convidado a ocupar o cargo de tesoureiro.

# I As irmandades negras no Brasil e no Seridó

Figura 1: O rei perpétuo, Seu Enoc, na casa do Rosário



Fonte: Laísa Marra, 01/01/2011.

Para que possamos iniciar nossa reflexão, é preciso primeiro nos familiarizar com a irmandade em questão e apresentar um breve histórico dessas associações religiosas no Brasil e, mais especificamente, no Seridó. Visando esse objetivo apresento aqui, primeiro, uma

pequena descrição do que é a irmandade de Jardim do Seridó (RN), quem são seus membros, como acontece a festa em devoção aos santos, entre outros aspectos importantes para o leitor não familiarizado com a irmandade. Em seguida, procuro traçar uma caracterização mais histórica das irmandades de negros, passando por todo Brasil, até chegar ao contexto do Seridó – onde veremos um pouco do histórico da escravidão na região, o surgimento das irmandades de negros no Seridó e da irmandade de Jardim em específico.

#### A IRMANDADE DE JARDIM DO SERIDÓ

A irmandade religiosa que discutirei aqui está situada na cidade de Jardim do Seridó, localizada na região do Seridó do Rio Grande do Norte. Os membros da instituição são devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. A importância de Nossa Senhora do Rosário no mundo colonial é conhecida na história do país, em particular nas regiões de Minas Gerais e Sudeste. Segundo Botelho, “No Brasil, a devoção a N. Sra. do Rosário foi trazida, sobretudo, pelos jesuítas e teve, desde o início, os negros como a maioria de seus adeptos” (2009, p. 116). Já a devoção a São Sebastião se deve a uma particularidade histórica dessa irmandade. Segundo Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia de Jardim do Seridó, e historiador da cidade, o culto a São

Sebastião se deu porque no ano da primeira edição da festa, 1863, havia uma epidemia de cólera. São Sebastião, na expressão de Cavignac (1999), é um *santo especialista* das doenças, no caso, a cólera. Como o mês do santo é janeiro, próximo à festa da irmandade, que se realiza nos finais e começos do ano, adotou-se, também, a devoção a ele, por parte da irmandade, como forma de pedir o fim da epidemia em troca de uma festa em sua devoção. Porém, a devoção maior, por parte dos negros, é a Nossa Senhora do Rosário. É ela quem atribui o nome ao grupo – os *negros do Rosário* –, é a ela que as pessoas fazem promessa (e não a São Sebastião), e é a ela que encontraremos referências nas falas cotidianas. Com exceção da imagem de São Sebastião nos dias de festa, ele é um santo quase ausente nas referências à irmandade, inclusive é usual o termo “irmandade do Rosário”, ao invés do seu nome completo.

As irmandades de negros ficaram conhecidas no Brasil por realizarem festas religiosas, fazendo dessa tarefa uma de suas principais atividades. Estas são conhecidas, em vários lugares, como congadas. Nesse contexto específico, as pessoas da cidade e os *negros do Rosário* não reconhecem a festa por essa nomenclatura. Entretanto, é certo que as diversas festas das irmandades negras possuem algumas semelhanças entre si, dentre elas podemos citar a presença do reinado, os instrumentos de percussão e a performance de “danças guerreiras”.

A irmandade é formada por dois grupos de negros que se autoidentificam como os negros de Jardim e os negros de Boa Vista. Os grupos são definidos por seu pertencimento a uma localidade, Jardim do Seridó, cidade sede da irmandade, e Boa Vista, comunidade quilombola localizada no município vizinho de Jardim do Seridó, Pa-  
relhas (RN). Juntos, esses grupos formam os *negros do Rosário*, como se intitulam e são conhecidos na cidade e em toda região.

A principal atividade da irmandade é a realização de uma festa que acontece entre os dias 30 de dezembro e 1º de janeiro de cada ano. A festa tem uma parte religiosa, que é a que os *negros do Rosário* participam enquanto um grupo, apresentando a dança do espontão. Há, também, outra parte, com shows de música, parque com brinquedos e uma feirinha ao ar livre. A parte religiosa é composta de novenas, cortejos, sempre seguidos de missa, coroação de reis e rainhas e uma procissão de encerramento da festa. O papel do grupo consiste na participação em cortejos e procissões, ao som da banda de pífaros e da dança do espontão.

#### CARGOS RITUAIS

A irmandade tem um sistema de cargos rituais. Esses cargos podem ser divididos em dois: os membros do pulo, que envolvem as pessoas que dançam e tocam ins-



trumentos (caixa, tarô, bumbo e pífarô), e os do reinado, que desfilam atrás dos membros do pulo durante as apresentações, e que ocupam cargos reais. Os *negros do Rosário* são compostos em sua maioria por pessoas do sexo masculino, com exceção dos cargos do reinado, os quais têm presença igual de homens e mulheres.

Entre os membros do pulo temos os seguintes cargos: o chefe da irmandade, responsável por treinar a coreografia encenada durante a dança; o porta-bandeira, que vai à frente das apresentações, dançando com a bandeira do santo nas mãos (geralmente existem dois, dependendo da apresentação, um representando Nossa Senhora do Rosário e outro São Sebastião); o capitão de lança, que não parece ter uma função definida, mas substitui o chefe na sua ausência; o restante dos membros do pulo, que dançam; e os músicos, que tocam instrumentos de caixa e pífarô (instrumento de sopro). Com exceção dos músicos, todos os ocupantes desses cargos performatizam a dança do espontão. Dança associada pelos membros a um pulo (e pelos intelectuais a uma dança guerreira), na qual, empunhando uma lança enfeitada com fitas coloridas na ponta, realizam a performance ao som de uma banda de pífarô.

O reinado conta com diversos cargos, como os guardas de honra, rei e rainha do ano, rei e rainha perpétuos, juiz e juíza, escrivão e escrivã, presidente e presidenta, além de dois juízes e juízas perpétuos. Como

podemos ver pela designação dos cargos de rei, é possível dividi-los em dois: os perpétuos e os anuais. Os primeiros são vitalícios, e os segundos são trocados todos os anos, nas coroações que acontecem durante a parte religiosa da festa.

Os cargos rituais são restritos aos momentos de festa e outras apresentações públicas. Isso significa dizer que os cargos são ocupados exclusivamente durante as festas e apresentações. Dessa forma, mesmo que o título do cargo permaneça no cotidiano, isso não implica que a hierarquia respeitada dentro da irmandade seja necessariamente a dos cargos rituais. A hierarquia que se obedece na instituição é outra, de caráter administrativo. É o tesoureiro quem fica encarregado de tomar quase todas as decisões do cotidiano da irmandade, não sendo necessário fazer uma reunião com todos os membros a cada vez que tem que se decidir algo. Apesar de antigamente se esperar dos reis e rainhas uma maior contribuição financeira para a irmandade (como mostram as atas da irmandade presentes na secretaria da paróquia, às quais tive acesso), hoje todos os membros contribuem com o mesmo valor (uma quantia pequena de mais ou menos cinco reais por ano).

## ENTRANDO NA IRMANDADE: SER NEGRO E SER DA IRMANDADE

Outro ponto característico da irmandade é a sua associação entre *ser membro da irmandade* e *ser negro*. A grande maioria dos membros da irmandade do Rosário se autoidentificam como negros, em sua maioria são moradores dos bairros periféricos de Jardim do Seridó e muitos não têm emprego fixo, vivendo de bicos e de trabalhos no setor informal.

Porém, para fazer parte da irmandade, não precisa necessariamente ser negro. Qualquer pessoa pode se tornar membro da irmandade, basta apenas contribuir anualmente com a caixa desta. Todavia, a grande maioria desses contribuintes são negros que já participaram da festa no passado e que continuam membros da irmandade para não perder o vínculo com esta e para confirmar sua devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião. As pessoas se filiam à irmandade, geralmente, por laços de parentesco. A família tem um envolvimento com a irmandade, e os filhos, sobrinhos, entram para a irmandade de forma “natural”. A inserção de algum membro é, geralmente, gradual: primeiro acompanha-se as festas, ano após ano, depois se começa a dançar, ou pode se tornar membro do reinado, ou ainda tocar algum instrumento. Porém, não existe uma hierarquia a ser percorrida para ocupar os cargos rituais, tudo de-

pende de como as circunstâncias se apresentam. Pode acontecer de alguém que nunca foi membro da irmandade se tornar rei perpétuo, como é o caso do atual rei, Seu Enoc. Contudo, os cargos do reinado são ocupados preferivelmente por pessoas que têm um histórico familiar de envolvimento com a festa; como é o caso, também, do Seu Enoc, que é membro da família Caçote – família que compunha grande parte da irmandade no passado e que ainda hoje é muito presente na constituição desta. No passado, os cargos da irmandade podiam ser divididos entre duas famílias de Jardim e o grupo da Boa Vista: os membros da família Caçote e da Boa Vista eram responsáveis pelo pulo e pelos instrumentos, enquanto a família Dantas era a responsável por ocupar os cargos do reinado. É interessante apontar que o sobrenome Caçote é, na verdade, um apelido de longa data. A origem do apelido não é explicada por muita gente, mas Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia, me disse que o nome veio de uma espécie de sapo que pulava muito. Como a dança do espontão se assemelhava a um pulo, alguém fez a associação e o apelido se tornou sobrenome ao longo do tempo. Já o sobrenome Dantas veio do nome de um ex-senhor, dono de escravos. Foi então que um evento afastou a família Dantas da festa, um acidente de trabalho com o então rei perpétuo, Pelé Dantas, no qual uma viga caiu sobre sua cabeça. Esse fato fez com que a família se afastasse da festa, por de certa forma associar o acidente com a coroa.

Dessa forma, as relações de parentesco constituem o principal impulsor do envolvimento de um sujeito com a irmandade. Porém, o parentesco não deve ser visto como determinante. Temos exemplos de membros que não possuem relações de parentesco com nenhuma outra pessoa da irmandade (no presente ou no passado), e se tornam parte do grupo por simples interesse, porque alguém convidou, por curiosidade, como atividade lúdica, por religiosidade, ou ainda para manifestar um “orgulho negro”. Entrar para a irmandade, então, pode acontecer de muitas formas e por muitas motivações ao mesmo tempo. Tudo irá depender de cada caso específico, mas todos irão articular de alguma forma *ser negro* com essa escolha. Não é à toa que as pessoas que participam dos rituais nos dias de festa e nas apresentações públicas da irmandade sejam conhecidas e se reconheçam como os *negros do Rosário*.

A pertença à irmandade do Rosário é, então, uma forma de classificação e identificação racial importante na cidade de Jardim do Seridó. Muitos depoimentos falam sobre a recusa de certas pessoas, que supostamente deveriam fazer parte da irmandade (seja por ter parentesco com algum membro, seja por ter a tez escura), mas que não faziam como uma forma de “não querer ser negro”.

Pertencer à irmandade, então, é uma forma tanto de ser reconhecido, como de se auto reconhecer como negro. Assim, muitas vezes ser negro na cidade de Jar-

dim do Seridó significa ser um *negro do Rosário*. Porém, nem sempre é assim, pois na “vida cotidiana” a classificação racial pode se dar também a partir de uma classificação que aciona elementos fenotípicos, como cor da pele e tipo de cabelo. Todavia, se ser *negro do Rosário* não pode ser confundido com *ser negro*, fazer parte do grupo é um dos poucos espaços onde ser negro é visto como uma coisa positiva, pelo menos nos dias de hoje e na perspectiva do grupo<sup>1</sup>.

#### A SEDE DA IRMANDADE

A irmandade de Jardim do Seridó conta com uma sede, que se localiza no centro da cidade de Jardim, ao lado do prédio da casa da Cultura. Essa sede é conhecida como a casa do Rosário. A casa do Rosário é tida como de propriedade de todos os membros da irmandade, apesar de que esta se encontra no nome da Igreja. Foram os *negros do Rosário* que a construíram, com ajuda de doações dos próprios membros do grupo. A administração da casa é feita através da figura do tesoureiro, que é o responsável por “tomar conta” da casa; realizando re-

---

1 Contudo, soube de uma cantiga depreciativa que cantavam às crianças. Segundo o então tesoureiro da irmandade, sua mãe cantava para ele uma música quando era criança que dizia: *Negro do Rosário não pisa no meu pé, negro do Rosário tem catanga de chulé*.

formas, pagando as contas de água e luz etc. Toda essa manutenção é feita com dinheiro da irmandade, que é arrecadado durante os dias de festa.

A importância simbólica da casa é grande para a irmandade. Ela funciona como um espaço de congregação de sua memória. A decoração é feita com imagens de santos, paredes repletas de fotos antigas da festa, um quadro de Zumbi de Palmares e esculturas pequenas dos *negros do Rosário*. Isso forma uma decoração que tem um forte apelo memorialista. E, para além dessa sua importância simbólica, ela também cumpre um papel estrutural imprescindível. Ela é utilizada como hospedagem para os membros da localidade de Boa Vista durante os períodos de festa.

#### A FESTA DA IRMANDADE

Toda essa organização da irmandade gira em torno da festa religiosa que acontece ao final de cada ano. Os dias de festa são marcados por diversos cortejos, nos quais os negros vão, dançando e tocando, da casa do Rosário (sede da irmandade) até a igreja Matriz. No primeiro dia acontece uma novena em frente à casa do Rosário – com várias pessoas, não apenas membros da irmandade –, voltada para a imagem dos santos, que se encontram na calçada em frente à casa do Rosário. Nesse dia, após a novena, acontece um cortejo que vai da casa do Rosário até

a igreja Matriz. Dele participam a banda da cidade e os *negros do Rosário*, à frente, e atrás os acompanham o padre, as imagens dos santos e alguns devotos, que seguram as imagens dos santos, enquanto ao longo do caminho um público assiste ao passar do cortejo. Ocorre, também, em frente à igreja, o hasteamento das bandeiras dos santos ao som tocado pela irmandade, que depois entra na igreja tocando e pulando.

No momento em que entram na igreja, os *negros do Rosário* formam um corredor na porta desta, e os santos que vinham atrás da irmandade agora tomam a frente e se colocam abaixo do altar da igreja. A irmandade entra na igreja dançando e pulando e vão até as imagens dos santos. Lá ficam por um tempo, até que tudo vira silêncio e Motor, o segundo capitão de lança da irmandade, grita as únicas falas do cortejo: “Viva Nossa Senhora do Rosário! Viva São Sebastião! Viva as pessoas de bem! Viva a boa sociedade, troncos, ramos e raízes!”. E ao final de cada frase o grupo responde em uníssono, “viva!”.

Logo após, o pulo e a música recomeçam e os membros da irmandade se retiram pela porta da frente da igreja. Alguns deles vão para o bar que fica atrás da igreja, e outros ficam nas redondezas enquanto esperam a missa acabar, quando têm que voltar para dentro da igreja, de onde seguem em cortejo de volta para a casa do Rosário.



Os membros do grupo que imprescindivelmente ficam para assistir a missa são os membros do reinado, que se apresentam a partir do segundo dia de festa. Nessa ocasião, são colocadas cadeiras em frente ao altar, em duas linhas paralelas, voltadas uma de frente para outra, reservadas para o reinado. No dia, antecedendo à missa, temos a coroação dos reis e rainhas do ano. A coroação é precedida de um cortejo que se divide em dois grupos, os negros de Jardim e os da Boa Vista. Cada um sai de um lugar diferente da cidade, os primeiros do mercado municipal e os outros da casa do Rosário, um grupo leva o rei e outro a rainha, se encontrando na frente da igreja. Lá se reúnem perto de um alambrado montado na porta frontal, e os dois grupos se tornam um. Nesse momento, o reinado sobe no palco e acontece a coroação dos reis e rainhas do ano, que recebem as coroas das mãos dos reis e rainhas perpétuos – a rainha do ano recebe a coroa do rei perpétuo e o rei do ano recebe a coroa da rainha perpétua –, que, por sua vez, as pegam das mãos dos guardas de honra (que são os responsáveis por carregá-las).

Nesse dia, os membros da irmandade também saem da igreja antes da missa começar, ficando apenas os membros do reinado. Ao final da missa eles retornam à igreja e saem dançando de lá ao som da música, porém, ao contrário do primeiro dia de festa, quando voltam em cortejo até a casa do Rosário, eles vão até a praça ao lado, e ali permanecem dançando juntos, parados durante um

tempo, e depois se dispersam. Vale lembrar que esse é o dia da virada do ano, então, depois as pessoas vão aproveitar as diversas atrações que acontecem na cidade e nas redondezas da igreja.

No último dia de festa, a irmandade organiza um cortejo pela manhã, que sai da casa do Rosário até a igreja Matriz. O cortejo é precedido de missa e depois os negros seguem, novamente em cortejo, para um local onde é feito um almoço em homenagem à irmandade, geralmente pago e organizado pela prefeitura. Após o almoço, alguns membros da irmandade vão visitar certas pessoas para as quais a irmandade presta uma homenagem, essas pessoas geralmente são ex-tesoureiros, antigos membros ou pessoas que ajudam na irmandade, financeiramente ou não. Essa homenagem é feita através da dança do espontão e ao som das caixas e do pífaro. Mais tarde, perto do crepúsculo, acontece a procissão, que sai da igreja e que reúne muitos fiéis. Os *negros do Rosário* vão à frente, seguidos pelas imagens dos santos e por centenas de fiéis, e circulam pela cidade, voltando à igreja, onde as bandeiras dos santos – levantadas durante o primeiro dia – descem, marcando o fim da festa.

## UM PANORAMA DAS IRMANDADES NEGRAS

Neste tópico irei traçar um breve histórico das irmandades negras no Brasil, focando na relação que estabele-

ceram com as elites e a Igreja. As disciplinas que deram mais atenção aos estudos das irmandades negras foram a História e a Antropologia. Grande parte da bibliografia que encontrei sobre o tema tem como recorte geográfico o estado de Minas Gerais, onde temos muitas festas associadas a essas irmandades, lá chamadas congadas. Também temos muitas referências à época colonial, que foi o período de seu florescimento. No Seridó do Rio Grande do Norte, essas irmandades receberam uma atenção considerável em relação a outras manifestações culturais negras, por parte, principalmente, dos folcloristas.

Do ponto de vista funcional, as irmandades de negros podem ser lidas como um lugar onde a Igreja viu um modo de catequizar escravos. Por outro lado, se constituem como um espaço no qual o negro podia conseguir sua liberdade, pagar pelo seu enterro e outras praticidades da vida cotidiana. Funcionavam, também, como um local de lazer e expressão da religiosidade. Diga-se de passagem, um dos poucos espaços onde foi permitido aos negros expressarem sua religiosidade em locais públicos, contando até mesmo, algumas vezes, com o apoio da população e das elites locais, de modo geral.

#### AS IRMANDADES NO BRASIL

As irmandades, de modo geral, e não apenas as negras, são instituições associadas à Igreja Católica, de-

votadas a algum santo. São compostas por grupos que se reúnem em torno de uma crença em comum, assim como fatores étnicos e econômicos. Essa forma de organização foi bastante difundida entre a população afro-brasileira de forma geral, sendo conhecida em muitas regiões como congadas e desempenhando papéis religiosos e sociais importantes.

Segundo Isabel Botelho (2009), ao contrário dos centros urbanos onde as manifestações religiosas “não católicas” dos negros tiveram espaço, no interior do país isso não aconteceu. Nas cidades, o anonimato permitia sua existência, mesmo que de forma marginal. No meio rural, como a proximidade com os escravos era maior, os senhores tinham mais controle sobre seus costumes (BOTELHO, 2009, p. 119). As festas religiosas organizadas por irmandades católicas de negros, desse modo, recebiam apoio da elite e da Igreja e contavam com uma permissividade maior em comparação com outros cultos afro-brasileiros.

As associações de negros surgiram, no Brasil, nos finais do século XVI e inícios do século XVII. Segundo Roger Bastide, “a mais antiga menção que temos sobre essas congadas data de 1700 e da cidade de Igarassu (Pernambuco) mas já existiam, pelo menos fragmentariamente, em pleno século XVII e tinha mesmo sua origem remota em Portugal” (1971, p. 173). Essas “irmandades de homens pretos” ficaram conhecidas como a forma institu-

cional que se expressou o *catolicismo negro* no Brasil. O catolicismo negro nunca se separou institucionalmente da Igreja Católica (BASTIDE, 1971, p. 160). Dessa forma, essas associações cristãs não eram institucionalmente independentes. As lideranças religiosas, por exemplo, continuaram a ser vinculadas ao catolicismo institucionalizado no Brasil, e a maior parte das celebrações religiosas dos negros era a mesma que a dos brancos.

Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito estão entre os principais santos de devoção das irmandades de negros. E estas têm como principal atividade organizar uma festa ao santo de devoção, sendo sua data de realização variável de acordo com o santo e o lugar onde se localiza a irmandade. Os momentos de festa são uma das poucas ocasiões em que podemos encontrar uma forma de devoção religiosa que se diferencia do catolicismo tradicional. Durante esses períodos de festa, além das formas de devoção organizadas em torno de missas e procissões, temos ainda as danças, músicas e coroações de reis e rainhas negros. Segundo Bastide (1971, p. 171-2), essa forma de devoção, muitas vezes vista como profana, foi permitida porque era vista como estratégica para a catequização da população afro-brasileira.

Ao contrário do que aconteceu com outros cultos realizados por escravos e negros libertos, a Igreja aceitou, ou pelo menos tolerou, essa forma de expressão do cato-

licismo, com músicas e danças. Dessa maneira, podemos pensar as irmandades como um projeto de catequização, no qual a Igreja tinha um forte interesse. É por isso que alguns autores argumentam que “a fundação das irmandades negras em Minas não esbarrou [...] em grandes empecilhos”, uma vez que “os interessados contavam inclusive, com o incentivo da própria elite colonial” (SILVA, 2010, p. 22). Segundo Célia Maia Borges, a relação entre elite e irmandade deve ser vista como “um jogo complexo e dialético [que] foi montado pelas elites dominantes, variando sua postura entre a concessão e a repressão, de acordo com seus interesses” (2005, p. 180).

Essa relação fez com que essas irmandades desempenhassem um papel de caráter assistencialista: “as irmandades tomavam para si os encargos de caráter assistencial, que, nas sociedades modernas, são desempenhados, quase sempre, pelo Estado, como amparo nas doenças, na velhice e até no funeral” (BOTELHO, 2009, p. 116). Assim, apesar da influência das elites sobre as irmandades, elas funcionaram como um espaço de resistência da população afro-brasileira. Além de serem espaços onde podiam manifestar sua religiosidade, as irmandades tiveram, como dito, atividades de cunho assistencialista, voltadas para atender os problemas sociais da vida cotidiana de seus membros, como custos com enterros, compra de cartas de alforrias etc. Além disso, elas se tornaram “espaços, também, po-

líticos que propiciaram, de certo modo, a unidade e a forma de resistência de africanos e afrodescendentes ante à condição de dominação e inferioridade étnica do sistema escravocrata” (SILVA, 2010, p. 24).

Nos trabalhos e referências sobre irmandades negras costuma-se adotar duas perspectivas. Uma que tende a ver essas associações leigas como um meio de inserção do negro na sociedade nacional, por causa dessa permissividade da elite, e outra que as vê como uma forma de resistência cultural do negro e de seus cultos trazidos da África. A primeira perspectiva pode ser representada por Gilberto Freyre. Em *Casa-Grande & Senzala* ele afirma:

Vê-se quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folguedos africanos (1980, p. 356).

E prossegue dizendo que a “catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos” (FREYRE, 1980, p. 357). O maior herdeiro dessa perspectiva na antropologia é Roberto DaMatta, que atualizou a obra de Freyre, utilizando-a para pensar os grandes rituais nacionais. Para tanto, o

autor lança mão do conceito de *ritual de inversão*, utilizado para analisar o carnaval do Rio de Janeiro, no qual os grupos subalternos “podem inverter sua posição na estrutura social, compensando sua inferioridade social e econômica” (DAMATTA, 1997, p. 167). Esse modelo de inversão, segundo DaMatta, tem uma longa data no Brasil. Sobre as irmandades de negros, ele argumenta:

A profundidade histórica das associações fundadas nesses princípios sociais parece ser muito grande entre nós [brasileiros]. Pois as irmandades religiosas do período colonial tinham a mesma ideologia, com seus ‘reis’, ‘mesas’, procissões e tesoureiro, geralmente homens brancos, mesmo quando a irmandade era de negros (1997, p. 167).

Apesar de DaMatta não ter abordado diretamente a ideia de *inversão* para se pensar as festas das irmandades, esta foi apropriada por alguns autores para refletir sobre esse contexto cultural-religioso. Um exemplo é o trabalho de Anna Claudia Lyra, *O terno de Congo: uma festa de inversão* (2010). No artigo, a autora trabalha a festa de Congo em Poço Fundo (MG), uma festa na qual negros, em sua maioria pobres, que residem na periferia da cidade, ocupam espaços centrais da cidade, desfilar vestidos de reis e rainhas. A autora aponta que “a festa do Congo constitui uma inversão provisória e periódica da estrutura socioespacial da cidade normal-



mente calcada sobre uma divisão socioeconômica e étnica, cuja base ideológica é o modelo da fazenda tradicional de café” (LYRA, 2010, p. 3). A festa do artigo de Anna Claudia Lyra é classificada dentro da inversão apontada por DaMatta, definindo o momento da festa como a suspensão da ordem e da troca momentânea de *visibilidade social*.

Temos ainda outro viés nos estudos das irmandades, que é representado aqui por Roger Bastide (1971). Essa perspectiva explicita essas festas através da resistência/permanência de elementos de origem africana, como a relação entre a Nossa Senhora do Rosário e Iemanjá: “Nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, permanecem até os dias atuais assimilações das duas origens [portuguesas e africanas], uma das quais é a identificação da santa, em algumas regiões, com a divindade africana Iemanjá” (BOTELHO, 2009, p. 119-220). Há, ainda, a explicação das danças como simulacros de batalhas que aconteceram na África, que representam o enfretamento de um reino pagão e do rei cristão do Congo (SOUZA, 2005, p. 90).

Por ora, não é minha intenção apontar qual das duas perspectivas seria mais condizente com o contexto estudado, ou se a participação das elites nas irmandades de negros se constituía numa ameaça ou num benefício, numa forma de integração ou possibilidade de resistência. O que proponho é que vejamos esse envol-

vimento das elites e da Igreja, nessas irmandades católicas, como um traço constitutivo das irmandades. As implicações dessa relação é o que será abordado ao longo deste trabalho.

#### AS RELAÇÕES RACIAIS NO SERIDÓ E AS IRMANDADES DE NEGROS

Na região do Seridó as irmandades tiveram seu período de florescimento no século XIX. A região do Seridó tinha uma economia predominantemente pecuarista. Contudo, no século XIX, a região sofre um grande crescimento político e econômico, em grande parte devido à riqueza gerada pela cultura do algodão, o que levou a um aumento do número de escravos na região já à beira da Abolição. Esse período marca o surgimento de várias das irmandades negras do Seridó. A primeira festa de Jardim do Seridó, por exemplo, data de 1863.

Criadas em várias cidades na região, as irmandades não ficavam isoladas em seus contextos, mas mantinham laços que iam além desses limites municipais, dialogando e participando em irmandades de outros lugares (CAVIGNAC, 2007, p. 108).

Além desses fortes laços intermunicipais, o catolicismo negro no Seridó também recebia o apoio da população local, e estava sujeito aos mesmos problemas e controles por parte da Igreja e da elite que as outras

instituições do gênero no Brasil. Nessa direção, Veríssimo de Melo (1980) fala sobre o texto de *Constituição da irmandade* da cidade de Caicó (cidade vizinha à Jardim do Seridó):

Curioso o Cap. XVII, que trata das relações do Vigário com a Irmandade. Observe-se: “Não consentirão os Irmãos da Mesa que o seu Reverendo Pároco ou sacerdote de sua comissão presida ou assista as eleições, ou outro acordo algum sobre as ações desta Irmandade, por ser de jurisdição leiga. Querendo o Reverendo Pároco ou seu comissário contrapor e teimar na referida assinatura, recorrerão ao Provedor das Capelas, para os prover de remédios, a fim de se não preterirem os atos e ações da Irmandade”. Este capítulo teria, sem dúvida, uma intenção velada. Afastava a influência e a presença do Vigário nas eleições e outras reuniões de caráter secreto da mesa diretora da confraria. Sabe-se, entretanto, que a ideia não vingou. D. José Adelino Dantas comentou: “A autoridade competente, entretanto, não referendou o texto, e a posterior declaração régia ordenou que as eleições do Juiz e dos demais Irmãos da Mesa se realizassem na presença e com a intervenção do Vigário” (1980, p. 111).

Em Caicó tentaram separar a administração da irmandade do domínio da Igreja, mas tal ato não foi permitido pelas autoridades competentes. O capítulo V da mesma constituição ainda dizia: “O tesoureiro desta Ir-

mandade deve ser um homem branco e potentado, te-mente a Deus e de sã consciência” (MELO, 1980, p. 110). Dessa forma, não era apenas a Igreja quem influenciava a irmandade, mas também os membros da elite, de modo geral, através do tesoureiro. A estrutura administrativa da irmandade, então, permitia um controle legal sobre a mesma.

Essas relações entre tesoueiros, padres e *negros do Rosário* possuíam, então, atritos latentes ou até mesmo explícitos, como, por exemplo, roubos do caixa da irmandade por tesoueiros ou desentendimentos entre tesoueiros e negros – como o relatado nas atas da irmandade, no ano de 1922, que exonera o tesoureiro pelo fato de se encontrar em desacordo com a irmandade e por gerar “desgostos e incômodos”, como o afastamento de muitos irmãos de mesa e a recusa de vários cidadãos de se alistarem na irmandade (ver *ata extraordinária da Irmandade de Jardim*, 1922).

Esses conflitos eram, contudo, individualizados, e custavam a se tornar públicos e aparecerem nas atas. O que foi valorizado e escrito pela elite local sobre a relação negros-elites era sua suposta harmonia. A postulação de relações raciais harmônicas foi uma constante na região, sendo hoje motivo de atenção por parte de vários intelectuais que retomam a história da região sob uma perspectiva crítica.

Este é o caso do historiador Muirakytan K. Macêdo. Para ele, embora “o litoral norte-rio-grandense, mais precisamente a área próxima à Natal, dividisse [até finais do séc. XIX] suas atividades entre o cultivo da cana-de-açúcar e o criatório [de gado], foi pelo interior da capitania que este último mais se desenvolveu. Era a regra geral, que em território potiguar não serviu de exceção” (2000, p. 3). Essa caracterização econômica da região foi um *tropos* pelo qual passavam invariavelmente os discursos sobre as relações raciais no Seridó.

É verdade que antes da cultura do algodão tomar força, o gado exigia pouca mão de obra escrava. Acontece que esse dado histórico foi interpretado pelos historiadores do estado como uma quase ausência de negros no Seridó. Este discurso pode ser encontrado nos escritos de vários intelectuais como, por exemplo, Cascudo (1955, p. 52, 520) e Veríssimo de Melo (1977, p. 9-10), que subestimavam a presença negra no Seridó.

Ao discurso da invisibilidade se soma ainda o da harmonia racial, segundo o qual os poucos escravos que foram para o Seridó recebiam um tratamento mais igualitário e menos violento. Isso aconteceria por serem reconhecidos de forma igual pelos senhores, dadas as circunstâncias do trabalho – voltado para pecuária, o que permitiria que senhor e escravo convivessem de forma mais próxima e desempenhando as mesmas tarefas (tocando gado, por exemplo). Assim, “mais do que no

litoral, no sertão [do RN], [estas] [...] relações entre servos e patrões são apresentadas como sendo mais igualitárias e democráticas” (CAVIGNAC, 2007, p. 55).

Em linhas gerais, a ideia das relações raciais e da presença escrava no Seridó é uma pedagogia que toma como pressupostos narrativos que: 1) no Seridó a presença de escravos é quase nula, e 2) os escravos que estiveram lá presentes receberam um tratamento igualitário e menos violento. Essa pedagogia, quando não consegue apagar a presença dos negros discursivamente, através de sua invisibilização, tende a suprimir o conflito e a desigualdade entre elites e negros.

As irmandades de negros no Seridó foram uma manifestação que incomodava por contrariar a postulação da ausência negra no Seridó. Contudo, as elites locais e os intelectuais se apropriam dela como uma prova da existência de relações raciais mais democráticas no Seridó. Isso é justificado a partir do apoio e proximidade dessas instituições com a população da cidade de modo geral, fazendo com que elas fossem interpretadas como uma forma de integração do negro à sociedade local.

Nesse sentido, no que diz respeito à participação das elites, as irmandades no Seridó podem ser caracterizadas de maneira muito próxima a todas as outras do Brasil, no geral. Apesar destas reunirem negros marginalizados, elas contavam com incentivos das elites locais. Estas ajudavam através de doações, cedendo cartas de alforria,

organizando e participando das festas, ou ainda ocupando o cargo administrativo de tesoureiro da irmandade – cargo este que, como foi de costume em muitas partes do Brasil, era ocupado por um “branco”, e que de preferência gozasse de privilégios sociais e econômicos.

Esse cenário assistencialista gerou uma espécie de endividamento permanente dos negros com as elites – uma situação muito próxima às relações de compadrio analisadas por Marcos Lana (1995) na cidade de São Bento, Rio Grande do Norte. Segundo o autor, as relações de compadrio geram dádivas por parte do padrinho. Dádivas que podem ser facilmente confundidas como um *free gift*, mas que na realidade correspondem a seu oposto, uma vez que quem a recebe é colocado “numa posição de permanente endividamento” (LANA, 1995, p. 201), fazendo com que o “dom da criação [ou a dádiva, implique] [...] em si mesmo algum tipo de dominação política” (LANA, 1995, p. 209). Guardada as diferenças de contexto e proporção com o caso etnográfico de São Bento, o que a reflexão do autor ilumina aqui é que esse incentivo das elites às irmandades pode ser lido como dádivas que geram um efeito de endividamento permanente com as elites, o que desencadeia processos de dominação específicos.

Na irmandade dos dias de hoje esse incentivo de cunho assistencialista ainda existe. Porém, ele desempenha um papel secundário na forma de valorização que

existe hoje, por parte da elite, à instituição. Apesar do caráter assistencial estar presente, através das doações de cestas básicas, roupas, sapatos etc., ela não cumpre esse papel central, como aconteceu no seu surgimento, já que este é hoje visto como de responsabilidade do Estado. A valorização acontece, por parte das elites, através da visibilidade pública que dão à manifestação cultural, através de filmagens, produção de cartões-postais com a foto dos *negros do Rosário* ou ainda convites para a irmandade se apresentar fora dos contextos religiosos, em desfiles do sete de setembro, dia do folclore etc. É como se dá esse tipo de valorização o que veremos no próximo capítulo, em que irei apresentar uma análise de como são as relações entre negros e elites na irmandade hoje.



## II A irmandade, as elites e a política da representação

Figura 2: Os músicos da irmandade em apresentação na procissão de Jardim do Seridó



Fonte: autoria própria, 05/12/2010.

Como vimos, a irmandade do Rosário oferece anualmente uma festa em devoção à Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião na cidade de Jardim de Seridó – a qual acontece no final do ano e está dentro do calendário festivo da cidade. O calendário obedece às seguintes

datas: as festas começam em junho/julho, com as festas em devoção a Santo Antônio e São João. Em setembro, há a festa do Sagrado Coração de Jesus, que ocorre entre os dias 1º e 11 de setembro. Quem organiza a festa é a irmandade do Sagrado Coração de Jesus. A próxima festa do calendário é a de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade de Jardim do Seridó, que acontece entre 28 de novembro e 07 de dezembro (temos também, na cidade de Jardim, uma irmandade que leva o nome da santa padroeira da cidade). E, por fim, na virada do ano, de 30 de dezembro a 01 de janeiro temos a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião, realizada pela irmandade de mesmo nome.

Pelo calendário, notamos a proximidade entre a festa da padroeira e a festa dos *negros do Rosário*, restando pouco tempo para fazer os preparativos da festa da irmandade do Rosário. Apesar do período de preparação conturbado, a festa dos *negros do Rosário* ocupa um lugar central nos eventos da cidade. É durante esta, por exemplo, que a cidade recebe mais visitantes, e é ela que tem uma visibilidade maior. Além disso, a população, de modo geral, participa de forma intensa na organização da festa da irmandade.

Esse apoio, como já discutimos, remonta ao surgimento das irmandades no Brasil e era, principalmente, de caráter assistencialista. Porém, além da ajuda assistencial, hoje, encontramos um uso da irmandade a par-

tir de uma perspectiva mais “cultural”. A irmandade é instrumentalizada, no presente, como algo representativo da cidade e da região. Essa instrumentalização da irmandade acontece tanto quando se afirma a irmandade como algo pertencente a toda a cidade de Jardim do Seridó como quando a irmandade é chamada para se apresentar em diversas ocasiões festivas.

#### A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA IRMANDADE E O DISCURSO DA VALORIZAÇÃO

Essa valorização da irmandade por parte da cidade como um todo me surpreendeu, porque, ao contrário das expectativas que tinha sobre o campo, foi interessante notar que não era algo silenciado e invisível, restrito apenas a algumas dúzias de pessoas que se apresentavam para si nos dias de festa. Principalmente por parte da elite da cidade, a festa é vista como algo positivo, bonito, algo que, segundo os moradores da cidade, todo visitante deveria ver.

A quantidade de apresentações que os *negros do Rosário* faziam em ocasiões festivas na cidade me chamava atenção para uma relação importante que permeava a irmandade: a interação entre diversos setores das elites e os *negros do Rosário*. Pretendo discutir a seguir como essas elites se utilizam da irmandade e qual a forma, e posteriormente a repercussão, dessa afirmação

positiva da irmandade. Utilizo o termo “elites” como uma forma de “essencialismo estratégico”, como argumentei na introdução deste livro. Isto é, o que chamo de elites só pode ser percebido na sua relação com os *negros do Rosário*.

É interessante apontar a quantidade de vezes que escutei a fala de que a irmandade do Rosário é um patrimônio vivo ou tradição do povo jardinense. Quando fui pela primeira vez à Jardim do Seridó lembro-me bem de me deparar com a seguinte escritura na sede da irmandade, a casa do Rosário: “Patrimônio vivo do povo jardinense desde 1863”.

Durante as entrevistas e em alguns textos de intelectuais locais, a referência à irmandade como um patrimônio/tradição da cidade foi encontrada diversas vezes. Como colocou um tesoureiro da irmandade: “A festa do Rosário não é do prefeito, não é do padre, não é de Cleso, não é de Bruno, a festa do rosário é *patrimônio vivo do jardinense*” (CLESO, cidade de Jardim do Seridó, 2010). Apesar da irmandade não ser considerada *patrimônio imaterial* do ponto de vista do Estado, ou seja, não foi registrada – e nem está em vista de ser –, o termo é empregado.

O emprego do termo aqui deve ser visto como uma tendência contemporânea em empregá-lo para falar da cultura popular (TAMASO, 2006, p. 7). Tendência que não se restringe apenas aos profissionais da área, mas

uma noção que é também empregada pela população de Jardim do Seridó com referência à irmandade. Essa tendência ocupa o lugar de outros termos empregados pelos folcloristas e antropólogos como *tradição* e *cultura*, sem que cause uma ruptura de significado necessariamente.

Independente do uso dos termos, a irmandade aparece no discurso como uma manifestação representativa da região do Seridó e de Jardim. Vejamos a fala do professor Janilson, do colégio de Natal Centro de Educação Integrada (CEI), que estava em Jardim do Seridó com seus alunos num *tour* pela “tradição do Seridó” e me concedeu uma pequena entrevista falando sobre essa atividade extracurricular. É de praxe, todo ano, o CEI fretar um ônibus para levar os alunos ao Seridó e visitar diversas manifestações culturais consideradas representativas da região. E a irmandade do Rosário, de Jardim, está nesse percurso. Os *negros do Rosário* dançam para os alunos do colégio em apresentações pagas pela escola. Quando perguntei sobre o porquê da escolha da irmandade, a resposta que me foi dada pelo professor foi a seguinte:

Esse trabalho faz parte de um projeto interdisciplinar chamado projeto *cultura sertaneja*, que reúne as disciplinas de história, geografia e artes, no caso a música. Então, nossa coordenação pedagógica junto com a coordenação de artes, nós mapeamos os principais eventos, principais manifestações que estão in-

seridas dentro do Seridó norte-rio-grandense. Então, a irmandade do Rosário é uma delas, acompanhado do movimento de banda de música, que nós escolhemos a filarmônica de Acari para visitar o trabalho que é feito lá e por último a cantoria de viola que é um movimento muito forte na cidade de Caicó [...] (Prof. JANILSON, Cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Na fala do secretário da paróquia, Sebastião Arnóbio, também conhecido como historiador da irmandade e da cidade de Jardim, essa ideia da representatividade aparece novamente, ficando ainda mais forte o papel que a irmandade tem como traço cultural ilustrativo da cidade e região. Em entrevista, ele afirma:

Mas os brancos tem muito amor à festa... sempre, toda vida, os próprios senhores e hoje toda a sociedade... é uma festa muito querida da cidade. [...] E como eu dizia essa festa é uma festa muito querida. Não só dos negros, que participam – o grupo de dança, com a bandeira e os espontões, a corte, os reis coroados, com toda aquela corte – e como também toda a população, que participa e ama muito essa festa. É uma festa que faz parte da tradição daqui de Jardim de Seridó (SEBASTIÃO ARNÓBIO, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

A fala do secretário da paróquia é interessante porque, através da afirmação da festa como *tradição* da cidade, ele toma a irmandade para a cidade, tornando-a representativa da “cultura” ou tradição local.

Sintoma disso é a prática do grupo dos *negros do Rosário* se apresentar em outras ocasiões, que não a sua tradicional festa no final de cada ano, como em performances de dança e desfiles durante ocasiões festivas da cidade. São inúmeras as ocasiões nas quais a irmandade participa de eventos na cidade. Por exemplo, na comemoração do dia do folclore na cidade de Jardim, a irmandade foi convidada a desfilar – juntamente com outros grupos *folclóricos* da cidade, dos quais posso destacar a banda Euterpe Jardinense – na avenida principal da cidade, até a casa da cultura, numa promoção dos grupos folclóricos-tradicionais desta. Ainda no dia da procissão que acontece na festa da padroeira de Jardim, no começo de dezembro, a irmandade participou, juntamente com outros grupos e com a população de modo geral. Para citar mais um exemplo, no dia da reabertura da Casa da Cultura da cidade a irmandade também se apresentou. Todas essas apresentações contavam com a presença de autoridades públicas, como o tesoureiro da irmandade, historiadores locais, o prefeito, entre diversas outras autoridades. Isso mostra o caráter representativo que a irmandade desempenha na afirmação da *tradição* de Jardim de Seridó.

Nestas apresentações “folclóricas”, a irmandade mostra a dança do espontão, acompanhada de músicas tocadas pelos instrumentos de percussão (caixa, tarô e bumbo) e o píforo. O formato das apresentações varia a

depender do contexto. Geralmente, quando acontecem fora da festa estas são feitas sem a presença do reinado, contando apenas com os membros do pulo e os músicos. Além disso, elas são itinerantes e feitas em espaços longitudinais, ainda que esse modelo possa variar. Na apresentação feita ao colégio CEI e em outra em Natal – no evento promovido pelo governo do estado do RN em 2011 (Agosto da Alegria) – o espaço era circular, não permitindo o formato itinerante. Adotou-se, nesse caso, um modelo mais estático, fazendo percursos circulares, ao invés de lineares. Em algumas ocasiões as apresentações podem ser pagas, e em outras não.

Fica claro o prestígio representativo que a irmandade tem perante a cidade, uma vez que ela se apresenta em diversas ocasiões, que não apenas na festa do final do ano, ou ocasiões religiosas. Inclusive essa relação de valorização da irmandade pelas autoridades da cidade é motivo de críticas do padre, para quem a festa é “mais *cultural* do que propriamente religiosa”.

Apesar da diferença de categorias empregadas por esses sujeitos para definir a irmandade – tradição, cultura ou patrimônio –, elas se encontram ligadas por um mesmo projeto, o de afirmar a irmandade como algo de todos. Vejamos a repercussão desse cenário, primeiro nas decisões administrativas e depois no âmbito das narrativas dos intelectuais sobre a irmandade.



## AS DECISÕES ADMINISTRATIVAS E A LÓGICA PERVERSA DA VALORIZAÇÃO

Para que o incentivo à irmandade, por parte da elite, ocorra, é essencial a figura do tesoureiro. O cargo de tesoureiro é geralmente ocupado por um branco de boa posição diante da cidade. Essa tradição de se ter um tesoureiro branco acontece desde o começo da irmandade, como explicam os *negros do Rosário* – apesar de termos algumas poucas exceções:

O tesoureiro é branco porque já veio [...] porque o tesoureiro é uma coisa que já vem desde muito tempo, toda vida o tesoureiro era uma pessoa branca que tomava conta da festa [...] aí ficou aquelas pessoas brancas tomando conta da irmandade. Aí ele toma conta da festa e do dinheiro [...], mas na brincadeira é tudo os *negro do Rosário* (MOTOR, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Dizia os mais velhos, que nos tempos da escravidão, sempre quem comandava era um branco, vamos dizer, aquele chefe branco, então a irmandade do Rosário já teve chefe negro, Dr. Musso, foi tesoureiro da irmandade, ele era negro [...]. Tinha o seu Geraldão também que era um negro, o negro cabra, o negro misturado (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Assim, a grande maioria dos tesoureiros da irmandade são brancos. E mesmo as referidas exceções, os tesoureiros negros, ocupavam uma boa posição socioeconômica, ao contrário da maioria dos *negros do Rosário*. Geraldão, por exemplo, é parte da família Dantas (família que faz parte da irmandade e, no passado, ocupava, principalmente, os cargos do reinado), mas nunca participou da festa. Quando foi convidado a ser tesoureiro da irmandade, era aposentado e tinha sido vereador de Jardim do Seridó, gozando de reconhecimento público na cidade.

Para se tornar tesoureiro é preciso um convite da irmandade. Este não recebe nada por desempenhar o cargo, é um trabalho voluntário, mas que também reúne prestígio. O tesoureiro é escolhido por ter uma boa relação com a Igreja e com a cidade de modo geral. Sua posição em relação à cidade possibilita que, através de seu prestígio e contatos, ele consiga mais doações para a festa e represente a irmandade diante de outras autoridades. Ele é convidado, então, tendo em vista esse papel de intermediário que irá desempenhar. Segundo Motor:

Os tesoureiro daqui só sai porque quer mesmo, eles quer sair, aí eles fica, não deixa. Se aborrece e deixa a gente, não trabalha mais. Aí pronto, já entra outro. [...] Todo tesoureiro sai porque quer, acha o trabalho muito pesado. [...] A irmandade é uma festa de mui-

to ganho de muito gasto, aí por isso que os tesoureiros não aguentam, trabalham muito aí não aguentam, aí tem um que ainda trabalha em outras coisas, aí já não dá pra ser tesoureiro da irmandade (MOTOR, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Enfim, o tesoureiro é uma escolha estratégica por parte dos negros, para que consigam dialogar com membros da elite e com a Igreja. Por exemplo, a conta da irmandade só pode ser movimentada com a ciência do padre da cidade, e pela pessoa do tesoureiro, que faz o trâmite burocrático com o padre para efetuar os saques da conta. É ele ainda o responsável por garantir os espaços em que acontecerá a festa, entre outras decisões de caráter administrativo.

Contudo, é através da posição que ocupa o tesoureiro que a Igreja e a elite de modo geral podem influenciar a irmandade. Em um dos poucos trabalhos acadêmicos produzidos sobre a irmandade de Jardim do Seridó, o historiador Diego Góis argumenta sobre esse papel do tesoureiro:

Na singularidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Sebastião de Jardim do Seridó-RN, o tesoureiro ocupa um lugar central no processo de disciplina dos Negros do Rosário, posto em funcionamento pela Igreja. Ele, geralmente uma pessoa branca e de posição de destaque na sociedade, é responsável dire-

to pelas festas. É também um intermediário entre a Irmandade e o padre e, por isso, é induzido de “efeitos de poder” claramente visível sobre aqueles em que se aplicam, uma vez que é legitimado não só pela Igreja, mas pelo próprio grupo dos Negros do Rosário (2006, p. 42).

É o tesoureiro, então, quem tem poder de decisão e a palavra final sobre os assuntos referentes ao calendário da irmandade, bem como sobre pequenas decisões do dia a dia da irmandade: quando ela irá se apresentar, quem irá na apresentação, qual a quantidade de membros existentes (para mandar fazer novas camisetas e espontões), quais os instrumentos que estão em boas condições, se a casa precisa de alguma reforma etc.

As formas pelas quais essas decisões são tomadas pelo tesoureiro muitas vezes se dão de maneira arbitrária. O que leva a pequenos conflitos, que raramente tomam proporções públicas. Vejamos alguns exemplos dos motivos e as situações em que acontecem esses conflitos.

Quando fui a campo pela primeira vez, em 2010, um novo tesoureiro acabava de assumir. Aposentado da marinha, ele tinha voltado a morar na cidade de Jardim há alguns anos, quando recebeu o convite. Nesse período, eram constantes as reclamações sobre algumas decisões que vinham sendo tomadas. À medida que a pesquisa foi se desenvolvendo, percebi que o atrito entre irmandade e tesoureiro era frequente também com outras pessoas

que ocuparam o cargo no passado, o que se configurava como uma constante dessa relação. Os motivos eram vários, minha intenção é apresentar aqui alguns desses eventos com os quais tive contato mais de perto e sobre os quais posso entrar em detalhes.

Um desses motivos de desentendimento foi com relação à mudança da coroa do rei perpétuo. A antiga coroa era feita com uma estrutura de metal dourado, mas no ano de 2010-11, quando o tesoureiro mandou fazer as novas vestimentas, mandou também decorar a coroa, mandando que ela fosse revestida por um pano branco, assemelhando-a à coroa do reinado de Caicó. A distinção entre os dois reinados é muito prezada entre os membros da irmandade, o que criou um descontentamento entre os membros, principalmente o então rei perpétuo. Muitas dessas falas não foram gravadas, o que mostra que a insatisfação se expressa de uma maneira mais introspectiva, evitando-se uma reclamação pública e direta ao tesoureiro. Porém, apesar da tendência dessas reclamações não se tornarem públicas, nesse caso houve um pedido ao tesoureiro (mais que uma reclamação) para que se voltasse à coroa antiga. Contudo, a coroa que permaneceu foi a “nova”.

Outra insatisfação digna de nota é com relação às antigas caixas de couro. Esse fato é mais antigo, e teve data nos finais dos anos 1980, quando o tesoureiro era

Geraldão<sup>2</sup>. O tesoureiro de então trocou as caixas antigas, de couro de vaca, por novas, feitas de nylon. Alguns membros mais velhos reclamaram que essas caixas novas não faziam barulho do jeito que as antigas faziam. E que, enquanto as outras tinham seu som aumentado à medida que esquentavam, com as novas essa proporção era inversa (o som ia ficando mais baixo). A fala de Antônio Dantas, ex-rei perpétuo da irmandade, é ilustrativa dessa reclamação. Quando perguntei sobre as “mudanças” e insatisfações que aconteceram durante a festa, ele disse:

A única coisa que houve na festa foi as caixas, tá entendendo?! As caixas antigas. A gente daqui escutava o barulho, 10 km escutava. Era aquele couro, couro. Essas de hoje são tudo de nylon, quando esquentam o nylon afrouxa, ninguém escuta batendo, não. E aquelas de couro cru, quanto mais esquentam, mais elas ficam arroxadinhas (ANTÔNIO DANTAS, cidade de Jardim, 2010).

A fala de Antônio Dantas foi a crítica mais sistematizada desse evento. Contudo, as caixas antigas são instrumentos sobre os quais as pessoas da irmandade se refe-

---

2 Segundo informações cedidas por Diego Góis, Geraldão (Geraldo Alves da Fonseca) assumiu o cargo de tesoureiro da irmandade no ano de 1976 e, acredito, pelas informações que recebi ao longo da pesquisa, que ele permaneceu no cargo até meados dos anos 1980.

rem com recorrência, falando sobre como eram bonitas, e que eu deveria vê-las. Hoje as caixas são de *nylon*, e a maioria dos músicos da irmandade se dá muito bem com os instrumentos, sendo essa reclamação restrita a esses membros mais antigos, que reclamam da época que aconteceu a mudança.

Outro evento ocorreu poucos meses antes da festa do ano de 2010-11. Ele diz respeito ao modo de arrecadação de verbas para a realização da festa. É usual, meses antes da festa, os *negros do Rosário* irem às cidades vizinhas para visitar a casa de certas pessoas e pedir contribuições para a festa. No dia em que o chefe da irmandade, Antônio de Duca, esperava fazer a viagem com a irmandade para a arrecadação de auxílio para a festa, ela foi convidada para uma apresentação na cidade no mesmo dia. O tesoureiro optou pela apresentação na cidade sob a justificativa de que a arrecadação de verbas em outras cidades se assemelhava à mendicância, e que a irmandade não precisava mais disso. E ainda instituiu um pequeno pagamento a quem fosse no dia da apresentação. O chefe da irmandade, Antônio de Duca, assim se manifesta acerca dessa ideia do pagamento:

Na minha opinião, eu achava bom o trabalho duro dentro da irmandade. Porque eu reconheço essa irmandade assim; ela já vem do tempo da escravidão, então a irmandade começa com aquela coisa difícil, chorada,

a gente se agonia, mas no fim caía tudo, então eu acho que o esforço da gente procurando recurso pra dentro da irmandade pra mim seria melhor do que a facilidade [...]. Então, eu acho assim, que esse recurso vai tirar o estímulo de cada um, porque na hora que você tiver, como querem fazer aí, tentar um ganho, [...] vamos supor 60 reais, 80, então o nego, o seguinte, ele vai começar a querer não participar mais de treinamento, porque sabe que ali tem aquele ganho dele [...] Então, eu acho, que o nego puro seria ele correr atrás, lutar, andar de cidade em cidade, fazer peregrinação aqui nas cidades como a gente faz, aquele recurso, aquela coisa pequena, pouca, puxada, mas com esforço. Demonstrando o esforço que Nossa Senhora do Rosário teve para a libertação de todos nós (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

E mesmo que no momento esse evento tenha gerado alguns comentários desfavoráveis, a prática de repassar à irmandade o dinheiro ganho em algumas apresentações pagas e dividi-lo igualmente entre os membros que participaram da apresentação aconteceu algumas outras vezes. Tenho que admitir que não sei ao certo como esse dinheiro era empregado antes – se ele era colocado na conta da irmandade ou se era dividido apenas entre alguns membros da irmandade, respeitando uma hierarquia própria. Todavia, o interessante do evento é que ele institui uma nova relação, em termos monetários, entre *negros do Rosário* e a irmandade.



De qualquer maneira, o pagamento gera uma cobrança maior dos *negros do Rosário* por parte do tesoureiro atual, que vê a relação entre os negros e a irmandade em termos empresariais e monetários. Por exemplo, em 2010, no dia 30 de dezembro, o tesoureiro pediu para os membros da irmandade ajudarem na organização das cadeiras para o começo da novena, que marca o início da festa do Rosário. Quando os membros da irmandade não se mobilizaram para fazer a tarefa, ele disse: “na hora de ganhar dinheiro e feira...”, num certo tom de ameaça, digna da relação patrão-empregado.

Os poucos eventos acima nos dão pistas da constância na qual o conflito se desenrola; uma decisão unilateral é tomada, algumas reclamações sobre a pessoa do tesoureiro acontecem – na maioria das vezes em comentários entre os membros do grupo e apenas raramente diretamente ao tesoureiro –, mas, por fim, é a decisão do tesoureiro que é colocada em prática e passa a ser a regra. Esse modelo cria uma unilateralidade e concentração das decisões na mão do tesoureiro, e faz da valorização uma lógica perversa, que tira o poder de agência dos negros. Essa negação da agência acontece não apenas nas decisões administrativas da irmandade, mas também nas falas e textos de alguns intelectuais quando se referem à irmandade, como veremos a seguir.

## UMA POSTURA CONCILIATÓRIA E A AGÊNCIA NEGADA AOS NEGROS

Uma das principais características das narrativas dos intelectuais que falam sobre a irmandade de Jardim, ou do Seridó no geral, é a tendência de adotar uma perspectiva conciliatória, no sentido de que a festa e a irmandade são explicadas como uma instituição construída de forma amigável e permitida por causa da atitude razoável dos senhores para com os escravos. Por exemplo, no trecho da fala de Sebastião Arnóbio, secretário da paróquia e historiador da irmandade, ele assim se refere ao surgimento da irmandade:

Era costume na época, e isso aconteceu também em Caicó [...]; os escravos na época da padroeira da cidade estavam a serviço de seus senhores, os homens cuidando dos animais, cuidando do campo ou da roça. E as mulheres cuidando da cozinha e dos afazeres domésticos. Então esses escravos já eram batizados, já eram cristãos, já eram católicos e tinham a devoção à Nossa Senhora do Rosário. Então, não podiam participar da festa da padroeira da cidade porque estavam trabalhando. Então, eles pediram licença aos seus senhores para celebrar a sua padroeira numa data especial [...]. Então na passagem do ano os senhores dão licença a eles para celebrarem a festa de Nossa Senhora do Rosário.

Apesar das falas dos *negros do Rosário*, como veremos mais à frente, apresentarem também uma versão que trata em termos harmônicos a relação entre senhores e escravos, no caso acima os negros têm que pedir licença para participar da festa. E os senhores, por serem bons, dão a licença e por isso conquistam a simpatia dos negros. Outro exemplo pode ser encontrado na narrativa sobre o evento da entrada dos negros na igreja dançando. Durante os cortejos que acontecem na festa, os *negros do Rosário* entram dançando e tocando dentro da igreja, o que não acontecia até o centenário da Abolição da escravidão, nos anos 1980. Quando perguntado a respeito dessa mudança, o secretário da paróquia esboça uma narrativa que coloca como protagonista o bispo – que celebrava a parte religiosa da festa naquele ano.

Não que os senhores e os membros da Igreja não tivessem um papel fundamental no surgimento e na conquista de espaço para a irmandade durante todos esses anos, mas o que é ressaltado nessas narrativas é sempre a sensatez das elites em reconhecer as necessidades dos negros. Sobre a entrada do grupo dentro da Igreja, Zé de Biu, chefe do grupo de *negros do Rosário* da Boa Vista, rebate: “Antes não entrava na igreja, não. Ficava na entrada. [...] A ideia foi do padre. Nós tinha vontade de entrar, mas não podia chegar sem ele autorizar. Agora entra todo ano”. A fala ilustra bem essa disputa de versões, mostrando que apesar da autorização do padre ser

fundamental para que eles pudessem entrar na igreja – por ser ele quem tem autoridade sobre o espaço desta –, os negros já tinham a vontade de entrar antes da autorização. Isso nos leva a pensar que se, na versão dos *negros do Rosário*, o padre é quem autoriza, ele apenas o faz para cumprir uma demanda, já existente antes da concessão, de inclusão dos negros no espaço da igreja.

Em um trabalho de Maria de Céu Costa, de Caicó, ela se refere à irmandade da cidade de Caicó de maneira muito próxima à do secretário da paróquia:

É importante diferenciar a Irmandade dos Negros do Rosário de Caicó das outras distribuídas pelo país. Os negros de Caicó se diferenciam dos outros grupos de Irmandades negras, porque os negros dessa região não tinham uma vida propriamente de escravidão, tendo em vista que no estado predominava a criação de gado e plantação de algodão, isso permitia que as pessoas tivessem mais liberdade. Portanto, os grupos de Irmandades Negras formados nos lugares onde essa característica era comum, não foram grupos que se reuniam com intuito de alcançar a liberdade, e nem utilizavam a formação da Irmandade como um meio de promover rebeliões e contestações ao regime de escravidão (2008, p. 26).

A irmandade dos Negros do Rosário foi criada pelos donos de escravos e pela própria igreja católica com a finalidade de torná-los mais dóceis e devotos de uma mesma religião (2008, p. 21).

Nos trechos acima, vimos ser reproduzido o jargão das relações raciais no Seridó: as relações harmônicas entre senhores e escravos, o que faz do negro um ser passivo na história, que deve ser e é auxiliado pela Igreja, o senhor etc. A representação que circula é que os negros têm seu espaço garantido na festa do Rosário devido a uma predisposição mais democrática da elite do Seridó.

Uma das principais características dessas representações é que, ao postular as relações raciais como mais igualitárias, elas tendem a tirar do negro sua agência. Vimos que a perspectiva da “harmonia racial” foi generalizada nas representações do Seridó. Câmara Cascudo se apoiou nas interpretações de Freyre, por exemplo, quando fala de uma suposta democracia racial na região. Nessa perspectiva, as irmandades de negros foram fruto de uma política sensata e bem-sucedida no Brasil para integrar o negro na sociedade nacional. Essas irmandades e os rituais realizados durante as festas funcionam nessas narrativas como sendo verdadeiros atestados da igualdade racial, da tolerância e do sincrismo religioso, justificando o Seridó, no geral, e Jardim do Seridó, em particular, como um lugar tolerante à diferença racial. Aqui o caráter híbrido da manifestação cultural – o envolvimento de vários sujeitos na festa, e não apenas os negros – é encarado por um viés sincrético. No hibridismo, enquanto sincretismo, “a presença do outro não tem a dimensão do estranho, do

inassimilável, nada que deixe uma margem de dúvida quanto ao signo que nega o outro em sua diferença. É um hibridismo em que as partes desaparecem num encontro sem tensão, sem trauma” (PECHINCHA, 2006, p. 157-8). Em linhas gerais, essa perspectiva pode ser traduzida como uma retórica que desaparece com a *diferença*, em troca de uma narrativa do sincretismo e da harmonia racial. Esse quadro seria permitido devido a uma postura aberta e tolerante da elite local.

Foi nessa direção que os intelectuais locais e as autoridades públicas trilharam sua interpretação de suas relações com a irmandade, fazendo com que ela fosse interpretada como uma prova da democracia racial. Ou seja, no plano do discurso, esse cenário é manipulado *ideologicamente* – visto que é uma ideia “funcional com respeito a alguma relação de dominação social (‘poder’, ‘exploração’)” (ZIZEK, 2007, p. 13) – pelas elites, como uma prova de relações raciais mais democráticas, o que justifica, por sua vez, suas interferências diretas e unilaterais na irmandade.

Isso não significa que não ocorreu uma integração do negro à sociedade. Contudo, ela é uma integração que possui certos limites. O que aconteceu foi uma “assimilação segmentada”, na qual, segundo Livio Sansone, “alguns grupos étnicos ou racializados podem ser ‘culturalmente integrados’ no que concerne à cultura dominante do país [ou região] em que representam uma minoria e,

apesar disso, continuar economicamente marginalizados em seu mercado de trabalho” (2004, p. 258).

Quem tornou possível esse tipo de assimilação segmentada – essa integração cultural, ao mesmo tempo que economicamente excludente – foram os folcloristas. Foram eles que inauguram e instituíram a ideia de “valorização cultural”. O que, por sua vez, abriu precedentes para a irmandade poder se apresentar para além dos limites da cidade e dos momentos rituais. A gênese desse processo, como ele chega à irmandade de Jardim do Seridó e suas implicações, é o que veremos no próximo capítulo.

### III A irmandade como folclore

“Mas como eles fazem isso tudo?”, Chamcha queria saber.

“Eles Descrevem a gente”, o outro sussurrou, solene.

“Só isso. Têm o poder da descrição, e a gente sucumbe às  
imagens que eles constroem.”

(SALMAN RUSHDIE, *Versos satânicos*, 2008).

Figura 3: Breno, membro do pulo, durante a novena da festa



Fonte: Laísa Marra, 30/12/2010.

Neste capítulo, pretendo analisar como os folcloristas brasileiros do século XX abrem um espaço performático discursivo para a irmandade de Jardim do



Seridó. Através do ato de nomeação de certas práticas culturais como folclore, eles instituem um espaço discursivo e institucional para a cultura popular. Se hoje a irmandade se apresenta em várias ocasiões, isso se deve a uma prática de apoio à cultura popular que foi inaugurada pelos folcloristas.

Irei apresentar aqui de maneira breve o que foi o movimento folclórico, para então mostrar algumas representações de folcloristas sobre a irmandade de Jardim do Seridó, atentando para quais os elementos principais que figuram nessas descrições. Busco também discutir a repercussão do folclore na irmandade nos dias de hoje, ou seja, quais os espaços que se abrem para a irmandade se apresentar a partir do folclore e como os *negros do Rosário* se apropriam destes espaços.

## FOLCLORE E FOLCLORISTAS

O movimento folclorista do Rio Grande do Norte começa a ganhar forma a partir dos anos 1930, com a figura de Luís da Câmara Cascudo. O estado tem uma longa tradição no estudo do folclore, tanto na produção de objetos de estudos para os folcloristas, como na produção de estudiosos do tema. Apesar do folclore já existir muito antes de 1930, é a partir dessa década que ele ganha força no meio intelectual brasileiro, encontrando seu auge no ano de 1947, com sua institucionalização na Comissão Nacional de Folclore (CNFL).

Os folcloristas estavam inseridos num contexto intelectual que esboçava uma interpretação do Brasil que valorizava a mestiçagem. Assim sendo, eles viram na chamada cultura popular um terreno fértil para tal tarefa. Sobre o “caráter mestiço” da nação brasileira, Câmara Cascudo afirma, em *Literatura oral no Brasil*, que o país foi formado pela convergência de três “raças” (negros, indígenas e brancos). Contudo, ele argumenta que essas “raças” não construíram a nação de forma igualitária, segundo o autor: “O português deu o contingente maior. Era vértice de ângulo cultural, o mais forte [...]”. Espalhou-se, pelas águas indígenas e negras, não o óleo da sabedoria, mas a canalização de outras águas, impetuosas e revoltas [...]” (1978, p. 28). O trecho mostra essa proximidade entre a obra do folclorista e a perspectiva de valorização da mestiçagem. Contudo, essa valorização da mestiçagem tem implícita uma valorização do elemento português na formação da identidade nacional. Como argumenta Julie Cavignac, assim como “Gilberto Freyre [...] procura descrever o português do século XVI colonizando o Brasil [...], os autores [folcloristas] procuram a origem do sertanejo na imagem desse ancestral lusitano mítico que, ao fixar no interior, ‘arcaizou-se” (2006, p. 59-60).

Além de compactuar com o “mito das três raças”, os folcloristas ainda possuíam uma preferência pela popu-

lação do interior do país, o homem sertanejo, que representaria o cerne de nossa identidade nacional. Segundo Rodolfo Vilhena, os folcloristas buscavam a valorização da cultura popular, pois não a viam apenas como um objeto de estudo, “mas principalmente como o lastro para a definição de nossa identidade nacional” (1997, p. 21). A construção de um processo de identificação foi um dos principais combustíveis para o motor dos estudos do folclore. Processo este que se apoiava nas ideias do Brasil como uma nação mestiça, receptora das contribuições lusitanas, indígenas e africanas na sua constituição. Dessa maneira, o trabalho dos folcloristas se deu no sentido de classificar e registrar essas contribuições populares, pois estas supostamente seriam a realização da identidade nacional. Essas “contribuições populares” eram nomeadas de folclore, fazendo do nome tanto uma referência à área de estudo como ao objeto de tal área. Assim, folclore era “a própria incorporação da natureza e caráter da nação. Por esse motivo, se não por nenhum outro, ele deve ser coletado e valorizado” (STOREY, 2005, p. 1-2 [tradução minha]).

Esse apelo romântico à cultura popular, no caso dos folcloristas, pressupunha certa narrativa arcaizante. O folclore representava as raízes da identidade nacional, porque era visto como “antigo” e popular. As definições de folclore que foram dadas do objeto de estudo têm a tendência de usar classificações residuais e atávicas.

Para Cascudo, por exemplo, a cultura popular não podia ser confundida com o folclore. O folclore despertava interesse porque era algo nacional, mas que estava deixando de existir, que se encontrava fora do tempo da “modernidade”. Segundo ele, toda manifestação “folclórica é totalmente popular, mas nem toda produção popular é folclórica. Afasta-se do folclore a contemporaneidade. Falta-lhe tempo” (1978, p. 23). Cascudo, nos seus estudos sobre o folclore, estava interessado numa suposta “cultura” que se distanciava do seu tempo presente. O folclore, para o autor, era algo que estava fora de sincronia, em descompasso com o presente. Como ele mesmo define, o folclore é algo antigo que persiste no tempo, mas que, pelo fato mesmo de ser antigo, representava a raiz da identidade nacional.

Veríssimo de Melo, folclorista potiguar mais contemporâneo (1921-1996), fala sobre as irmandades de negros no Seridó sob essa perspectiva. Ele afirma que estas não teriam sentido contemporâneo, apresentando um “interesse apenas histórico e lúdico. Desgarrados de seu antigo contexto [...]” (MELO, 1980, p. 108). De acordo com sua perspectiva

Devemos observar essas confrarias apenas como sobrevivências daquelas que funcionaram no passado, cujas raízes remontam à escravidão. E nesse sentido é curioso identificar traços de antigas instituições de fé religiosa,

tanto cotejando com o que sabemos no passado quanto em relação às devoções de hoje (MELO, 1980, p. 112).

Assim, através de um intuito anunciado de valorização da *cultura* popular, o campo do folclore acabou também por constituir um terreno fértil para empurrar e confinar a cultura popular no passado. A própria criação do termo folclore é uma dessas estratégias, uma vez que foi a partir dele que as manifestações culturais foram vistas como imaculadas de “modernidade”. Dessa forma, o termo deve ser pensado sob rasura, pois é uma categoria criada pelo próprio grupo de intelectuais que alegava descrevê-la. Segundo Storey: “Nesse sentido, então, a cultura do povo [*folklore*] foi uma categorização dos letrados, criada por intelectuais [...] e não um conceito gerado pelas pessoas definidas como “povo” [no original *folk*]” (2005, p. 2 [tradução minha]).

Nesse sentido, a valorização da “tradição” pelos folcloristas gerou o efeito de colocar as manifestações culturais populares como algo fora do tempo, como se fossem inevitavelmente desaparecer, mas que representavam um interesse à identidade nacional, e que por isso deveriam ser (somente) classificadas e descritas. Como argumenta Izabel Tamaso, nos órgãos do estado reservados aos folcloristas, o estudo do bem cultural observado,

Como “folclore” ou “cultura”, [...] era apenas inventariado e registrado do ponto de vista da pesquisa, fosse

folclórica, fosse etnográfica. O inventário e o registro – em cadernos de campo, fitas de áudio e vídeo e filmes fotográficos – não implicavam uma ação de política pública de reconhecimento e salvaguarda do bem cultural (2006, p. 8).

A pesquisa dos folcloristas, então, não deve ser vista como uma política patrimonial no sentido contemporâneo do termo – o qual implica ações de políticas públicas. O pesquisador que ia a campo em busca do folclore, nos anos 1930, geralmente não estava interessado em “incentivar” e “ajudar” os grupos ou sujeitos envolvidos no “fato folclórico” de seu interesse. Na relação de “valorização” dos grupos folclóricos, os intelectuais imaginavam que,

Apesar da grande diferença de poder, [...] os dois sujeitos envolvidos no processo [(pesquisador e a pessoa ou grupo de interesse do primeiro)] estavam unidos por um pacto nacional. [...] O pacto que unia (em uma espécie de respeito mútuo imaginado pelo pesquisador) o artista performático popular e o pesquisador era a construção de uma nação futura (CARVALHO, 2004, p. 4).

Portanto, o trabalho dos folcloristas até meados do século XX pode ser visto, de maneira crítica, através de três prismas: 1) o das relações raciais, em que, sobre uma pretensa harmonia racial, o elemento português era en-

fatizado; 2) o da perspectiva temporal, na qual o folclore era encarado como algo antigo, uma manifestação cultural diacrônica, 3) o da apropriação, na qual o folclore era descontextualizado e textualizado pelo intelectual.

Mesmo que tenhamos de vê-lo sob uma perspectiva crítica, o trabalho dos folcloristas tem o mérito de ser pioneiro no estudo da cultura popular. Foram os folcloristas os principais nomes a desenvolverem pesquisas nessa área, contando com uma estrutura desenvolvida, em um período da história do Brasil em que as ditas Ciências Sociais estavam começando a se institucionalizar. Além disso, esses intelectuais abriram um espaço sem precedentes para os sujeitos envolvidos nas manifestações “folclóricas”. Vejamos como a irmandade aparece como folclore na literatura para que, posteriormente, possamos perceber como a institucionalização do folclore abre novos espaços para os *negros do Rosário*, e como estes fazem uso desses espaços.

#### A IRMANDADE COMO FOLCLORE

Neste tópico irei abordar como a irmandade de Jardim foi representada pelos folcloristas. Veremos quais as classificações utilizadas e as características ressaltadas pelos folcloristas quando escrevem sobre ela.

A irmandade do Rosário aqui em questão foi classificada pelos folcloristas como sendo uma das contribui-

ções negra à cultura nacional. Como vimos no capítulo primeiro, a irmandade conta em sua performance com dois tipos de cargos rituais, os membros do pulo e o do reinado. Os primeiros são os responsáveis pela música e pela dança do espontão, os segundos pelos cargos reais. Esses dois traços da irmandade foram primordiais nas classificações dos folcloristas. A presença do reinado e da dança do espontão foram os principais elementos contemplados nas descrições desses intelectuais.

Nas categorizações dos livros tipo enciclopédicos dos folcloristas, encontramos referência à irmandade de Jardim do Seridó inserida em congadas ou dança do espontão. Ambas as tipologias se inserem no conceito de *danças dramáticas* de Mário de Andrade (1982). O autor entendia por danças dramáticas aquelas performances compostas de música e dança, sendo as últimas possuidoras de enredos, e por isso adquiriam um caráter teatral: um drama se encenava durante as danças. Segundo o modernista, essas danças teriam uma origem religiosa: “Foi a finalidade religiosa que deu aos bailados a sua origem primeira e interessada, a sua razão de ser psicológica e a sua tradicionalização” (1982, p. 26).

Outra característica dessas danças apontadas pelo intelectual é o “costume do cortejo mais ou menos coreográfico e cantado, em que coincidiam as tradições pagãs de Janeiras e Maias, as tradições profanas cristãs das corporações proletárias e outras, os cortejos reais africa-



nos e as procissões católicas com folias de índios, pretos e brancos” (ANDRADE, 1982, p. 33). Mário de Andrade via as danças dramáticas como performances que encenavam certos enredos de fundo religioso. Ele acrescenta também a presença dos cortejos – que na irmandade aqui em questão configuram a parte central da performance da dança – e dos reinados. Essas noções irão influenciar o folclore do Rio Grande do Norte em toda a sua trajetória.

Câmara Cascudo, o intelectual mais reconhecido do estado potiguar, manteve uma relação próxima com Mário de Andrade, trocando correspondência com o paulista durante um longo período (1924-1944). Os dois também viajaram pelo interior do estado potiguar durante a visita de Mário de Andrade à região Nordeste (em 1928-29). Cascudo ainda sentia uma simpatia pela proposta dos modernistas, muito mais do que a do *movimento regionalista tradicionalista*, liderado por Freyre, em Recife (ver FERREIRA, 2008).

Foi nessa proximidade e diálogo com o modernista que Cascudo desenvolveu sua obra. Por isso, muitas das noções de Mário de Andrade, como o de *danças dramáticas*, aqui em questão, foram tomadas de empréstimo para pensar as várias manifestações culturais do Rio Grande do Norte. É a partir dessas referências que o autor irá se remeter à irmandade do Rosário, aqui em questão, tanto como congada, quanto como dança do espontão.

Sobre as congadas, em *Dicionário do folclore brasileiro*, consta que elas nunca “existiram no território africano. É trabalho da escravaria já nacional com material negro, tal qual ocorre com o fandango, dança da Espanha e Portugal e auto no Brasil” (CASCUDO, 1962, p. 230). E sobre as coroações dos reis e rainhas e a presença do reinado, Cascudo se lembra, no Rio Grande do Norte, da irmandade de Jardim do Seridó: “No Rio Grande do Norte (Caicó e Jardim do Seridó), a coroação resiste travestida de *dança do espontão* [...], onde há rei e rainha que vão solenemente à missa dominical acompanhados de séquito, tambores e lanças, mas já coroados porque os sacerdotes recusam colaboração” (1962, p. 231).

Cascudo também classifica a irmandade dentro da *dança do espontão*, mais especificamente na palavra *espontão*. Segundo ele o *espontão* é uma

Meia lança usada como distintivo pelos sargentos de infantaria até fins do séc. XVIII, *spontone*, *esponton*, com uso idêntico, desde a Idade Média, em França e península italiana. Denomina uma dança guerreira, que acompanhava a procissão e festa de Nossa Senhora do Rosário no Nordeste do Brasil. A dança do espontão ainda existe nos municípios de Jardim do Seridó e Caicó, no Rio Grande do Norte, onde a elas assisti em 1943 e 1944. Desde a madrugada de 31 de dezembro, um grupo de negros com espontões, uma lança e uma bandeira branca, percorre as ruas, ao som de três tambo-

res trovejantes. O chefe é o portador da lança, *capitão de lança*. Nas residências visitadas, o grupo se detém e dança, agitando a lança e os espontões, em acenos guerreiros, saltos e recuos defensivos, num *ad libitum* impressionante. Não há canto. É bailado de guerra, ao som de tambor marcial (1962, p. 298).

Nas classificações de Cascudo da irmandade, podemos notar que, apesar do autor assumi-la enquanto uma contribuição negra à identidade nacional, visto que se tratava de uma festa feita por negros, ele enxerga suas origens muito mais como uma imposição do colonizador português do que de influência propriamente negra. O potiguar faz forte alusão ao elemento europeu latino nas suas explicações arqueológicas sobre a irmandade. Sobre a dança, Cascudo busca as origens do espontão, objeto utilizado nas performances da dança, nas lanças dos sar- gentos de infantaria da Idade Média na França e Itália. E quando se trata da festa em si, definindo-a dentro da congada, ele busca novamente uma relação com o mundo ibérico para a festa, comparando-a ao fandango.

Para além de uma origem “verdadeira” na Europa, gostaria que entendêssemos essa preferência como ideologia. Ideologia aqui, mais uma vez, no sentido proposto por Slavoj Žižek, o qual sugere que uma abordagem da ideologia deve explicitar “o modo como [...] [certo] conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envol-

vida em seu próprio processo de enunciação” (ZIZEK, 2007, p. 13-4). Dessa forma, a perspectiva de Cascudo se torna ideológica na medida em que sua explicação da irmandade subestima a influência dos próprios negros nela, vendo-a apenas sob uma perspectiva da imposição do universo colonizador. A influência negra no folclore brasileiro se resume, aqui, a mímicis de um universo ibérico, apesar de que Cascudo reconhece que esse universo, ao ser transposto, foi modificado no Brasil. Assim, a mestiçagem é valorizada apenas para atestar o sucesso do processo civilizatório português. Não que Câmara Cascudo não apresentasse, em alguns casos, origens africanas para explicar certas manifestações culturais. Contudo, no que se refere à irmandade de Jardim do Seridó, isso não ocorre.

Ideologias à parte, muitos dos folcloristas posteriores a Cascudo irão trilhar os caminhos do mestre intelectual potiguar, tanto na preferência das manifestações culturais, como nos traços percebidos destas (a coroação dos reis e rainhas e a dança do espontão). Veríssimo de Melo, por exemplo, no seu livro encomendado pela FUNARTE, *Folclore brasileiro – Rio Grande do Norte* (1977) refere-se três vezes à irmandade de Jardim; como dança folclórica, como folguedo folclórico e quando estabelece um calendário com as principais festas do estado. Como dança folclórica o autor a enquadra dentro da categoria *zabumbas* (MELO, 1977, p. 34). Em relação aos folguedos

folclóricos, o autor não faz menção direta à irmandade de Jardim do Seridó, mas ao “folguedo de pretos” de Currais Novos, cidade próxima à Jardim do Seridó (MELO, 1977, p. 38). E, por fim, quando fala do “calendário de festas tradicionais” do Rio Grande do Norte, no mês de dezembro, mais especificamente 31 do referido mês, ele aponta a festa dos *negros do Rosário*:

Festa dos Negros do Terço do Rosário, em Jardim do Seridó, ligada à irmandade dos Pretos de N. S. do Rosário. O ponto alto das comemorações é a coroação do rei e rainha negros do ano. Os zabumbas de pretos da cidade e dos municípios vizinhos de Parelhas e Caicó percorrem as ruas nos dias 31 e 1 de janeiro. Há uma imagem barroca de N. S. do Rosário que é venerada pelos membros da irmandade tradicional<sup>3</sup> (1977, p. 66).

Veríssimo de Melo, aqui, se restringe apenas a descrever certos elementos e classificar a irmandade dentro de tipologias. Ao contrário de Cascudo, ele não busca as origens da festa, pelo menos não nesse livro. O autor irá realizar esse esforço em outros momentos, que serão discutidos com mais detalhe no próximo capítulo, em que irei tratar da religião.

---

3 Hoje não é mais essa imagem que se utiliza nos dias de festa. A imagem foi substituída por outra, mais contemporânea. Contudo, a imagem antiga ainda existe, e ela é de responsabilidade dos tesoureiros, que a guardam em suas casas enquanto ocuparem o cargo.

Entretanto, para além de comparar diferentes versões da irmandade, o que me interessa assinalar aqui é a importância que a irmandade adquire para os folcloristas. O que mostra que o discurso da valorização e da visibilidade acontece desde, pelo menos, os anos 1940, pelos maiores folcloristas do estado potiguar. A importância da irmandade no folclore do estado fica clara, quando, por exemplo, Veríssimo de Melo insere a festa do Rosário de Jardim no calendário festivo do estado. Segundo ele, em nota de rodapé a respeito da manufatura de tal calendário, “Não relacionamos aqui todas as devoções populares do estado, pois já o fizemos no nosso trabalho *Calendário cultural e histórico do Rio Grande do Norte*. Apenas registramos as mais importantes e que se prolongam em festas tradicionais e populares” (1977, p. 71). O folclorista, dentro de um universo de festas religiosas, escolhe, junto com algumas outras, a festa do Rosário para figurar no calendário festivo religioso de todo o estado potiguar, num livro de circulação nacional. Essa importância representativa da irmandade se restringiu, aqui, apenas a esses livros e autores, mas se fizéssemos uma pesquisa maior sobre a obra dos folcloristas (que não é a intenção aqui), poderíamos encontrar diversas outras referências, tanto de outros autores, como dos mesmos autores supracitados, em outros livros.

Enfim, a atenção reservada à irmandade abriu um espaço novo para ela como folclore. Foi esse interesse dos

folcloristas que tornou possível uma relação entre elites e *negros do Rosário* que não fosse baseada apenas em ajudas de fundo assistencialista, permitindo, assim, que a irmandade fosse usada do ponto de vista da política da identidade (seja ela nacional, regional ou étnica), e que ela pudesse ser descontextualizada para se apresentar em vários momentos. Esse processo é colocado em prática, como vimos, tanto a partir de uma manipulação discursiva, que afirma a irmandade como algo da cidade ou da região, como no plano da performance, ao aumentar as possibilidades de apresentação desta em ocasiões que excedem os contextos religiosos.

Assim, se o folclore começa como um esforço de catalogar as manifestações culturais do estado do Rio Grande do Norte, com o tempo os folcloristas passam também a se colocar como intermediários para conseguir verbas públicas e espaços de apresentação para os grupos de cultura popular. Exemplo disso é Deífilo Gurgel, que foi responsável por conseguir verbas para o apoio de vários mestres e mestras da cultura popular. Vejamos como o grupo vivencia esse espaço.

#### OS NEGROS DO ROSÁRIO COMO GRUPO FOLCLÓRICO

O estado potiguar conta com uma longa tradição de folcloristas ligados às universidades, como é o caso de Cascudo e Veríssimo – ambos foram professores em uni-

versidades no estado, o último até a década de 1970, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Assim, o estado ainda tem uma forte política voltada para a valorização do folclore, através de instituições como a *Fundação José Augusto*. Não quero aqui abordar como se dá esse apoio institucional ao folclore nos dias de hoje, já que para abordar tal tema precisaríamos de muito mais elementos. Contudo, cabe apontar que esse apoio existe, e que ele abre espaços para a irmandade do Rosário. Por exemplo, além das apresentações que a irmandade faz dentro da cidade e na região, ela também já foi algumas vezes convidada a se apresentar na cidade do Natal.

Nestas apresentações “folclóricas” é mais comum que somente os membros do pulo se apresentem, sendo o reinado restrito apenas aos dias da festa do Rosário. Assim comenta Antônio de Duca a respeito das apresentações do reinado:

Porque a corte geralmente, a gente não pode usar coisa que venha a partir da cultura, mas você não pode usar a corte numa festa, por exemplo, não sei que lá, vai acontecer hoje na câmara dos vereadores, queria a irmandade viesse pra gente... Pode até a irmandade fazer presente, o pulo, mas a corte tem que ser respeitada. Muitas pessoas às vezes não entendem e querem jogar a corte... “eu queria levar a presença do reinado”, não, não pode (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011).



Apesar da interdição, ainda presenciei duas apresentações em que o reinado estava presente, em contextos fora da festa do Rosário. Todavia, nessas ocasiões as pessoas que ocupavam os cargos rituais não eram as mesmas presentes durante a festa do final do ano. A última apresentação com o reinado que presenciei aconteceu em 20 de agosto, durante a programação promovida pelo governo do estado, Agosto da Alegria. Além de shows com músicos de todo o Brasil, o evento contava com exposições de arte e apresentações folclóricas de grupos de várias partes do estado. Dentro da *agenda cultural* do evento, dois dias antes do dia do folclore (22/08), a irmandade se apresentou no Palácio Potengi, junto com o grupo Boi de reis Estrela do Oriente, do bairro Felipe Camarão, na cidade de Natal (RN). Ao contrário da grande maioria das apresentações “folclóricas” – e, na verdade, da maioria das apresentações fora da festa do Rosário –, e contrariando a interdição do chefe da irmandade, o reinado participou dessa apresentação. Esse evento é interessante para se pensar os dilemas da exposição de autos religiosos em contextos turísticos, festivos e eventos folclóricos. Segundo Carvalho, a “pressão por espetacularizar a tradição fez com que muitos grupos tradicionais fossem obrigados a conviver com o desrespeito à dimensão sagrada e devocional das tradições que apresentam” (CARVALHO, 2010, p. 60). A esse processo o autor nomeia profanação.

Além dessa profanação de certos elementos da irmandade, ela ainda tem que se adaptar aos espaços reservados para si, mesmo que muitas vezes estes não se adequem ao formato tradicional de suas apresentações, que se dão majoritariamente em espaços longitudinais. Como o cortejo é o principal formato da apresentação, quando se tem apenas um espaço circular para fazê-la é necessário improvisar e adaptar. A saída encontrada é encaixar a apresentação num formato circular. Nas situações que presenciei, o reinado, que nos cortejos e procissões vai atrás do pulo, ficou parado atrás deste na área reservada à apresentação, enquanto o restante dos membros dançava a frente e os músicos ficavam em cima de um palanque, onde havia microfones para amplificar o som dos instrumentos.

O folclore possibilita, além das apresentações fora de contextos religiosos, outros usos da irmandade. Recentemente, temos a experiência da irmandade de Caicó com a etnomusicologia. A banda de pífaro dos *negros do Rosário* de Caicó gravou um CD com as músicas tocadas durante a festa do Rosário, junto com outro grupo, os Caboclinhos, originários de Ceará-Mirim, cidade vizinha a Natal, num projeto patrocinado pela Fundação José Augusto e pelo Governo do Estado.

O grande efeito gerado pela perspectiva do folclore é que ela possibilita uma disjunção da irmandade. Ou seja, permite que vários elementos da irmandade, que nas

ocasiões da festa estão juntos, sejam explorados de forma independente. Esse processo implica a fragmentação de um complexo ritual (com os folguedos), em produtos autônomos, como música e dança. Entre esses elementos, temos a dança do espantão, a música e, em menor grau, o reinado. Este último, apesar de ter bastante referência nos estudos dos folcloristas, se tornou menos passível de ser “folclorizado” (mostrado em apresentações), talvez pelo seu caráter mais sagrado.

Esse processo pode ser nomeado de *espetacularização da cultura popular*. O termo nomeia um fenômeno que foi apontado tanto por Canclini (1989) como por Carvalho (2010), em diferentes estudos, tratando não só a respeito do Brasil, mas do México e toda a América latina. Ambos os autores estão identificando um processo de mercantilização da cultura popular, que ocorreu nas últimas décadas, e apontam certas mudanças estéticas, organizacionais e contextuais dessas práticas (danças, artesanatos, rituais etc.) com vista a atender a novas modalidades de consumo (CARVALHO, 2010; CANCLINI, 1989), voltada para o mercado do entretenimento e turismo. Segundo José Jorge de Carvalho esse processo traz certas implicações para a cultura popular:

Dizer que as culturas populares são espetacularizadas significa afirmar a existência de vários processos simultâneos:

- a) Que elas são descontextualizadas segundo os interesses da classe consumidora e dos agentes principais da “espetacularização”;
- b) Que elas são tratadas como objeto de consumo; e, mais complexo ainda, como mercadoria. [...];
- c) Que são ressignificadas de fora para dentro. Serão os interesses embutidos no olhar do consumidor que definirão o novo papel que passarão a desempenhar. Trata-se aqui de uma operação muito distinta das eventuais e múltiplas ressignificações que são provocadas de dentro, ou seja, pelos próprios artistas populares no contexto das comunidades onde atuam (2010, p. 49).

A grande crítica a esse momento é a falta de autonomia dos grupos de cultura popular para poder negociar essas demandas do espetáculo. Isso, por sua vez, acontece como consequência de uma relação de poder assimétrica entre os *negros do Rosário* e quem promove sua manifestação cultural. Os membros da irmandade estão em situação de baixo índice de cidadania e de carência material extrema, o que dificulta a decisão do grupo de “recusar ofertas para apresentações, mesmo quando tenham que ceder sobre aspectos importantes das tradições” (CARVALHO, 2010, p. 54). Porém, ainda de acordo com Carvalho,

Não é possível colocar a todos os mestres e as mestras na condição de vítimas absolutas da falta de escrúpulos dos demais agentes envolvidos no processo de ex-

propriação. A questão central é que essa estrutura de cooptação somente funcionou bem para os políticos e os produtores culturais. Ainda que alguns mestres, mestras e brincantes tenham melhorado um pouco de padrão de vida pelos apoios recebidos, as comunidades que abrigam essas tradições populares cooptadas continuam pobres (e algumas miseráveis) até hoje (CARVALHO, 2010, p. 54).

Assim, mesmo que esse processo tenha se dado de uma maneira desigual, que muitas vezes profana o aspecto sagrado de uma ou outra característica da irmandade, no geral, os *negros do Rosário* não veem grandes problemas com relação a essa disjunção e sentem, em alguns momentos, que essas intervenções são formas de valorizar sua “cultura”, abrindo espaços de visibilidade e prestígio para o grupo. Às vezes, esse cenário é até mesmo visto com bons olhos, como demonstra a fala do capitão de lança:

Rapaz, eu acho que a festa de dez anos pra cá, a festa tem mudado. Porque tem muita ajuda, sabe?! Muita ajuda que nem eu falei [...] E é uma coisa que tá mudando a irmandade, festa na rua, que é uma coisa que nós nunca mais tivemos uma banda tocando na rua. Igual esse ano, vai ter Canindé Moreno, a gente só era a brincadeira da gente passava a noite e pronto. Havia festa no clube e em outro canto, mas não havia festa na frente da igreja. Aí hoje vai acontecer. Vai ter banda na rua, na casa do

Rosário, também que não houve. Até ano passado teve um teatro, teatrozinho, e não tava havendo aquele leilão, e já vai voltar a acontecer também, o leilão da casa do Rosário (MOTOR, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Certamente, esse cenário traz mais visibilidade, reconhecida como estratégica pelos *negros do Rosário*. Essa visibilidade, contudo, ocupa um espaço ligado à ideia de tradição. É a partir do folclore que os *negros do Rosário* encontram seu espaço de enunciação. Isso faz do espaço do folclore um lugar próximo daquele que Stuart Hall argumenta acerca da cultura negra,

Uma arena profundamente mítica [,] [...] um teatro de desejos populares, um teatro de fantasias populares. [O lugar] onde descobr[em] [...] e brincam[...] com a identificação de [si] [...] mesmos, onde [são] [...] imaginados, representados, não somente para o público lá fora, que não entende a mensagem, mas também para [si] [...] mesmos [...] (HALL, 2008, p. 329).

Por isso não se trata de uma classificação sempre externa. Os *negros do Rosário* aceitam o convite à tradição, entendem muito bem esse espaço de visibilidade e elaboram estratégias visando minimizar a “espetacularização” e a “profanação” das apresentações. Por exemplo, vimos que o reinado é percebido como a parte mais sagrada da irmandade e que não pode ser “folclorizado”,

como ocorre com a dança do espontão. Entretanto, ainda assim, a corte se apresenta em algumas ocasiões especiais. Nesses casos, a estratégia adotada pelo grupo é a de substituir as pessoas que compõem os cargos rituais nos dias de festa por outras que irão ocupá-los apenas de modo “representativo”. Assim, quando digo que o reinado participou de algumas apresentações não religiosas o que quero dizer é que houve uma representação do reinado, mas não o reinado sagrado em si, que se apresenta apenas na festa religiosa.

Apesar dos *negros do Rosário* enxergarem a “valorização” como algo positivo e até mesmo “jogar o jogo” do folclore, é preciso pensar o processo de maneira crítica. Isso não significa uma crítica paternalista do gênero “vocês não sabem o que querem”, mas um esforço para enxergar esse processo dentro de um contexto de relações.

Desse modo, a principal crítica a se fazer à “descontextualização” das apresentações da irmandade, gerada pela disseminação dos espaços de *performance* do grupo, é que ela acontece através de redes de relações de poder assimétricas. Ou seja, geralmente os *negros do Rosário* não podem escolher os espaços de apresentação e nem estão em posição de rejeitar os convites feitos, aceitando, então, muitas das formatações impostas pelos limites de cada contexto de apresentação.

Cabe ainda apontar que a valorização não tem repercussões significativas nos âmbitos econômico e social. Os *negros do Rosário* continuam a ser marginalizados economicamente e socialmente, por mais que sua “cultura” seja valorizada pela elite local e pelos órgãos públicos. Desse modo, é preciso encarar os limites da valorização, que ocorre apenas “culturalmente”.

Essa reflexão não é um apelo saudosista nem uma proposta de retorno a um passado onde essas manifestações estariam imaculadas e longe dos males da “modernidade”. Como argumenta José Jorge de Carvalho (2010), atualmente é inevitável a influência da indústria do entretenimento e da política na cultura popular. A solução está em *estabelecer limites* para tal influência, que muitas vezes profana tradições sagradas através de uma constante descontextualização dessas práticas – as quais, apesar de ricas esteticamente, respeitam um calendário religioso preciso. Assim, para o autor, estabelecer limites para esta influência é, também, discutir um campo daquilo que não pode ser negociado (CARVALHO, 2010, p. 59-60).

Várias formas de negociação têm sido implementadas nos contextos das irmandades negras com vista a legislar e controlar esse processo, no mesmo sentido da irmandade de Jardim. Por exemplo, a comunidade de Arturos de Contagem, em Minas Gerais, famosa pela congada, adotou a prática de treinar um grupo, Filhos



de Zambi, para as apresentações “folclóricas” (mostradas fora do calendário religioso), colocando limites aos elementos passíveis de serem expostos ou não ao público (CARVALHO, 2010, p. 63).

Em outro exemplo, Patrícia Brandão Couto mostra como em Bom Despacho, através de uma decisão unilateral, o padre autorizou as mulheres a dançarem na congada, o que foi motivo de diversas reações, contra e a favor. Contudo, essa imposição tornou possível que elas, em 1998, formassem um terno apenas de mulheres (COUTO, 2003, p. 52). Nesse caso citado, as mulheres negociaram seu espaço fazendo proveito da própria decisão arbitrária do padre.

Os exemplos poderiam se desdobrar em outros, mas o que deve ser assinalado é que, apesar dos *negros do Rosário* do Brasil encontrarem-se muitas vezes numa posição subalterna em relação às suas manifestações culturais, eles negociam as imposições e demandas de um público cada vez maior – mesmo que muitas vezes estejam em posição de desvantagem e sem autonomia para negociar essas mudanças.

Desse modo, é preciso encarar os limites e as armadilhas ideológicas do folclore, que ao valorizar culturalmente os *negros do Rosário* nos cega para outros problemas em que estão envolvidos esses sujeitos, a saber, a marginalização social e a diferença racial e de classe, que se materializa em outros momentos da vida

cotidiana. Como vimos no capítulo anterior, esse processo de “valorização” justifica e legitima a elite a influenciar de perto a irmandade, sob o pretexto de que a estariam auxiliando, o que gera uma desapropriação dos *negros do Rosário* do poder de representar a irmandade. Isso irá se intensificar no campo religioso, como veremos no próximo capítulo, no qual discutiremos como a religiosidade dos *negros do Rosário* é vista pela Igreja e pelos intelectuais.

## IV A irmandade como religião

Talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a *religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos (C. R. BRANDÃO, *Os deuses do povo*, 1980).

Figura 4: Santos na procissão no último dia de festa



Fonte: Laísa Marra, 01/01/2011.

Vimos, no segundo capítulo, que a tendência do padre, ao falar sobre a festa do Rosário de Jardim do Seridó, era classificá-la como algo mais “cultural” do que religioso. Neste tópico, irei desenvolver essa relação, abordando, de forma mais intensa, a maneira como a Igreja interpreta o ritual realizado pelos *negros do Rosário*, durante os dias de festa. Em seguida, argumento como os intelectuais pensaram essa religiosidade a partir de uma narrativa africanista. E, por fim, esboço minha leitura do ritual e dos momentos de devoção como um espaço no qual os *negros do Rosário* negociam seu lugar no campo religioso.

#### DEVOÇÃO SEM LEGITIMIDADE

Carlos Rodrigues Brandão, em *Os deuses do povo* (1980), empreende uma análise do catolicismo popular problematizando, entre outras coisas, as formas diferenciadas de devoção popular e oficial. Sobre a reinvenção do âmbito do sagrado no domínio do popular, o autor afirma que:

A partir do que puderam apropriar e transferir de um domínio de cultura para o outro, os sujeitos subalternos: 1º) deixaram reservado ao padre um pequeno conjunto de serviços sacramentais de salvação, que os agentes populares excluem do repertório de suas

práticas tradicionais; 2º) sobrevalorizam os rituais de devoção estendidos pela Igreja aos fiéis, tornando-os os atos centrais da religião popular, sobre os quais assumiram um controle autônomo e a que atribuíram poderes de salvação equivalentes, em quase tudo, aos ritos da Igreja (1980, p. 203).

A festa do Rosário aqui em questão deve ser vista como uma forma de ritual de devoção que a Igreja estendeu aos fiéis, no caso aos *negros do Rosário*, que dela se apropriaram, fazendo dos cortejos e procissões formas de religiosidade e salvação equivalentes às formas tradicionais do catolicismo. A dança do espontão é uma dessas formas de devoção. Nas falas dos *negros do Rosário* ela é narrada por diferentes perspectivas que, no final, sempre a afirmam como uma devoção a Nossa Senhora do Rosário: “[A dança] já vem desse tempo da escravidão, então, que N. S. representa muito bem pra nós. Então, tudo que nós fizemos, dança, canto, é em louvor a ela” (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011).

Contudo, essas formas diferenciadas de devoção nem sempre são reconhecidas pelos membros da Igreja, o que leva a uma falta de legitimidade religiosa, do ponto de vista da Igreja, dos *negros do Rosário*. É interessante notar que a noção de religião do padre não consegue abarcar outras modalidades de devoção (como a dança e a música), que não aquelas do catolicismo oficial – a mis-

sa. A esse respeito, o padre atual da paróquia de Jardim, Pe. Amaurilo, comenta:

Essas festas elas, hoje, são mais culturais do que propriamente religiosas. Tem a parte religiosa em si, mas já por conta de uma cultura que vem lá do início. [...] Então, a festa em si tem mais um cunho cultural. [...] E aqui é mais isto. Às vezes até mesmo dentro do período da festa da irmandade é preciso haver por parte do padre uma insistência para que eles participem mais do evento religioso em si. Porque a gente não percebe a participação deles. Eles vão ali naquele momento se tem uma procissão saindo da irmandade, da casa do Rosário, outra coisa, eles participam. Mas do evento lá, a novena em si, não há uma participação maciça da irmandade. Há de alguns membros, e é preciso insistir... insistir que eles participem, para que as coisas não sejam simplesmente fazer por fazer, por cultura e pronto, sem que esse vínculo promova nada na vida deles. Terminou acabou-se pronto, e fica tudo do mesmo jeito. Então eu vejo assim, mais um evento cultural do que propriamente religioso. Não deixa de ser religioso, mas na minha mente o peso maior é um peso cultural. [Depois dessa fala, digo ao padre que muitos membros da irmandade entravam na igreja dançando, mas quando ia começar a missa saíam, ao que ele responde:] Entram por uma porta e saem pela outra (PADRE AMAURILO, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

A fala acima apresenta uma distinção entre cultura e religião. É a partir dessa distinção que o padre critica a postura dos membros da irmandade nos dias de festa de não permanecer na missa e não participar das outras atividades religiosas promovidas por ele (como as novenas). O padre demonstra, assim, não reconhecer essas outras formas de devoção (como os cortejos, procissões, dança e música), visto que sua insistência se dá no sentido de os *negros do Rosário* participarem mais do “evento religioso” (missas e novena), ao invés de irem apenas aos cortejos (que não seriam a parte propriamente “religiosa”).

Durante os três dias da festa do Rosário, os *negros do Rosário* realizam um extenso ritual composto, principalmente, de procissões e cortejos, sendo estes sempre seguidos de missa. Antes da missa é costume que os negros entrem na igreja tocando e dançando, e imediatamente se retirem da missa, antes que esta comece. Essa atitude não é algo isolado, mas antes generalizado, constituindo uma parte característica do ritual. Enquanto um corpo coletivo, os negros se retiram da missa. Segundo Zé de Biu:

Os negros não quer assistir [a missa], ficar dentro da igreja. Estavam tudo cansado... suado. Ficar ali dentro abafado eles não querem não, sai tudo pra fora. Ai quando é na hora da apresentação entra de novo tundi-

nho. [eu pergunto: E o que o padre pensa?] O padre quer todo mundo presente, quer todo mundo na missa, mas eu não fico nada. Saio às vezes para beber. O padre reclamava... Eu bebo, mas na hora, na hora, eu não bebo, não. Beber tem a hora de você beber. Na hora de entrar tem que tá tudo bom (SEU AMARAL, o “Zé de Bui”, comunidade da Boa Vista, 2011).

Na fala do chefe dos negros da Boa Vista percebemos que nem a saída da missa, nem beber enquanto esta acontece, são atos que abalariam a devoção à santa. O compromisso religioso dos *negros do Rosário* encontra-se, primeiramente, na “batida” e no “pulo”, e não na forma de religiosidade promovida pelo padre – embora ao longo do ano muitos frequentem a missa e participem diretamente nas atividades da Igreja.

É certo, como já vimos, que a irmandade se apresenta para além dos contextos religiosos, em festivais de folclore, feriados da pátria etc. Ela é vista, também, como um bem patrimonial e como um marco cultural da identidade da cidade. Contudo, a distinção que o padre faz entre cultura e religião acontece dentro da própria festa. O pároco não reconhece a dança e a música como formas de devoção nem mesmo nos dias da festa. Para ele, o ritual da festa do Rosário é puramente “cultural”. O aspecto religioso desta estaria nos ritos celebrados por ele. O ritual – que é composto da dança, do levantamento da bandeira dos santos, da música, da



coroação dos reis – não é visto como religião pela Igreja. Nenhuma das partes do ritual de responsabilidade exclusiva dos *negros* é legitimada como uma forma de devoção e expressão de fé legítima.

A falta de legitimidade das performances dos negros como religiosidade não se restringe apenas à circunstância presenciada por mim. O historiador Diego Góis, em seu trabalho sobre a irmandade, nos traz um relato semelhante ao que apresentei aqui. Em uma entrevista sobre o posicionamento de Monsenhor Ernesto da Silva Espíndola – que foi o responsável por celebrar as missas nos dias de festa entre os anos de 1958 e 2000 – a respeito da festa do Rosário, o pároco afirma:

[...] agora, muitas vezes a festa, ela vai sentindo uma força impulsionadora que é justamente o social que quer penetrar na festa, dando sentido social e prejudicando o verdadeiro sentido, mas a festa em si, é uma festa que traz, é, muita alegria e conhecimento para o povo, principalmente quando a pessoa procura fazer uma festa para evangelizar o povo (MONSENHOR ERNESTO DA SILVA ESPÍNDOLA *apud* GÓIS, 2006, p. 38).

Monsenhor Ernesto, assim como padre Amaurilo, falam de “uma força impulsionadora” que quer penetrar na festa. O “social” de monsenhor Ernesto tem o mesmo sentido do “cultural” de Pe. Amaurilo. A Igreja, representada na figura destes Padres, só reconhece as formas

de devoção legitimadas pela instituição da Igreja, que aceita como “verdadeira” apenas a fé promovida pelas figuras do clero. Aqui, assim como os padres de Itapira abordados no livro de Brandão (1980) supracitado, o padre “define a existência de dois sistemas opostos de agentes, trabalho e usuários do sagrado, dos quais apenas o seu é legítimo e deve ser, portanto, o único” (1980, p. 97). Dessa forma, durante a festa, apesar de aparentemente padre e *negros do Rosário* se encontrarem em momentos de fraternidade, “aos pés do mesmo santo”, isso não oculta

O estado de alerta entre os dois lados, estruturalmente antagônicos não tanto devido a divergências de doutrina e competições simples entre sócios de um mesmo plantel por direitos de controle religioso católico, mas por causa de divergências não reconhecidas sobre projetos de pequeno alcance e de amplo alcance a respeito dos usos políticos da religião (BRANDÃO, 1980, p. 97).

A falta de legitimidade religiosa que têm as performances dos *negros do Rosário* é ainda agravada pelas inúmeras apresentações que estes fazem fora do contexto religioso. Isso porque no entendimento dos órgãos públicos que promovem a cultura popular, do tesoureiro e das autoridades, a dança do espontão é algo meramente “cultural”, passível de ser apresentada e recontextualizada, sem perda de sentido, em qualquer local. Essa

visão aparece dentro da própria festa, pois o público vem assistir aos rituais como algo cultural, esteticamente bonito e histórico, que deve ser fotografado e assistido. Há, de certa forma, uma espetacularização do próprio momento ritual: são luzes de filmagem, pessoas tirando fotos com o celular e um carro de som narrando tudo o que se passa. Enquanto os fiéis seguem o cortejo, uma parcela do público tira fotos; e enquanto o padre espera a missa começar, um carro de som grita a chegada dos *negros do Rosário* próximo à igreja. Aqui a vivência da festa como devoção, por parte dos *negros do Rosário*, e a vivência da festa como folclore/cultura, por parte do público, se confundem numa mesma performance. Como estes diferentes sentidos da festa estão muito próximos, a Igreja lê isso como forma de comprovar que dança, música e cortejo são uma simples brincadeira e não uma devoção a ser levada a sério.

A religiosidade aqui é duplamente negada. As autoridades públicas e o padre veem a dança do espontão, o reinado e a festa do Rosário como mera brincadeira, cultura e/ou folclore. Nenhum tipo de religiosidade é atribuída, por parte destes agentes, aos ritos dos *negros do Rosário*.

Ilustrativo disso é o episódio no qual alguns poucos membros da irmandade se mobilizaram para construir uma capela de oração. Antônio de Duca assim narra o fato da construção da capela de oração:

Ali foi o seguinte, pai [Duca, pífaru da irmandade,] quando era vivo, ele falou que aquele terreno era doação [...]. Só que nunca ele disse a gente que tipo de doação era, sabe?! Aí por coincidência – eu não conto pra todo mundo porque as pessoas não acreditam, né?! – ele apareceu a uma mulher de Parelhas, e disse que o terreno lá [...] era um terreno de doação pra fazer uma casa de misericórdia, uma casa de oração. [...] Então, essa Eliana veio a Jardim, andou perguntando quem era Antônio, quem era Antônio. Aí foi e as pessoas disseram que era a casa é essa daí, a casa de Antônio.

Então [depois que ela me contou essa história], a primeira vez mandou botar uma bandeira branca, que era a bandeira da paz. E o coqueiro, aquele pé de coqueiro não era pra cortar porque era um símbolo de palmares. Coisa mais interessante do mundo que eu achei. Então, a gente começou a dar início [ao pedido de Duca]. [...] E essa mulher de Parelhas foi através dela o reconhecimento pra fazer essa casa. Mas devido à política que tá muito sebossa, dizendo assim no popular, [...] nós estamos tendo dificuldade para fazer até o alicerce. Porque as pessoas se comprometem, já estou acostumado com isso, as pessoas se comprometer como faz com a irmandade, faz um patrocínio, a pessoa coloca o nome da pessoa, essa pessoa não chega lá com o dinheiro [...] (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

O terreno a que Antônio de Duca se refere acima fica localizado num bairro afastado do centro da cidade de Jardim. A casa era a antiga residência do pai de Antônio

– Duca, ex-chefe da irmandade. Hoje no terreno há uma casa onde mora a irmã de Antônio e um espaço com um coqueiro, onde deveria ser construída a capela de oração e preservado o pé de coqueiro como uma homenagem ao quilombo dos Palmares.

O acontecimento narrado acima é interessante, pois, primeiro, deixa transparecer todo um universo cosmológico “proibido” pela Igreja. A fala mostra a possibilidade de contato entre mortos e vivos, relação não legitimada pela Igreja Católica. Isso faz da religiosidade dos *negros do Rosário*, assim como nas congadas de Minas Gerais descritas por Rubens Alves da Silva (2010, p. 161), uma forma devocional sincrética, que toma de empréstimo elementos de outras religiões e cosmologias.

O segundo ponto é que a intenção de construir a capela também mostra como apenas a dança e a música são toleradas como formas de devoção dissidentes do catolicismo oficial. Quando se trata de praticar outras formas de devoção que vão de encontro aos dogmas da Igreja, os *negros do Rosário* não recebem apoio nem do clero nem da população da cidade. Isso mostra que a valorização da irmandade, por parte das autoridades, é apenas “cultural”, e se dá através do incentivo às performances de dança e do reinado como brincadeira, mas não percebem a perspectiva da religiosidade dos próprios *negros*.

Como vimos, a performance nos dias da festa do Rosário não é vista como religião. Contudo, alguns intelectuais reconhecem a dança, a música e as coroações como momentos de religiosidade.

Vimos que temos duas principais tendências para se tratar do catolicismo negro, uma que vê as festas como forma de integração/inversão/compensação e outra que a percebe como um modo de resistência/permanência da religiosidade da população afro-brasileira. No caso da irmandade de Jardim do Seridó, apesar de termos presente essas duas perspectivas, quando os intelectuais vão tratar da festa como um fenômeno religioso, eles optam pela segunda perspectiva.

Nessa direção, a respeito do catolicismo negro, Bastide argumenta que o que aconteceu foi a criação de “dois catolicismos distintos, em virtude da distinção de cores, que impedem uma assimilação total do negro à religião do branco” (1971, p. 178). Ao tratar do tema, o autor divide sua análise em duas partes, uma com o aspecto sócio-histórico e outra com o aspecto cultural dessas irmandades. Sobre o viés do primeiro aspecto não poderíamos dizer que existiu no Brasil algo como *catolicismo negro*. Segundo ele, o catolicismo negro se firmou através das mesmas instituições do catolicismo branco. Por exemplo, essas irmandades eram vincula-

das ao calendário festivo da Igreja, à administração do padre, e se utilizavam das mesmas instituições católicas que os “brancos”. Elas ainda frequentavam as mesmas igrejas que os brancos e, às vezes, até as mesmas missas que os brancos. Contudo, sobre o viés do cultural, o significado do catolicismo é divergente. Mesmo que negros e brancos frequentassem o mesmo templo religioso, os negros traduzem à sua maneira a fé cristã e criam novas formas de devoção. Sobre os sentidos e importância dessas novas formas de devoção, Bastide fala sobre as congadas: “foram justamente um dos ‘nichos’ de que falamos, no interior do qual o negro pôde guardar preciosamente seus deuses ou seus espíritos, para melhor adorá-los” (1971, p. 179).

Incorporando essa perspectiva de análise e leitura dos rituais do catolicismo negro, o folclorista Veríssimo de Melo produziu um texto sobre as irmandades negras do Seridó, com base na sua experiência na festa no ano de 1963. No artigo, o autor apresenta uma interpretação dessas irmandades se baseando empiricamente nas irmandades do Rosário de Caicó e de Jardim do Seridó como formas de resistência de religiões fetichistas africanas “originais”. Segundo Melo:

Na verdade, além de sua aparente significação católica, N. S. do Rosário seria para os negros transposição do ídolo de sua religião primitiva. Talvez Iemanjá, para os

sudaneses, principalmente. Ou a *boneca*, para os bantos, ídolo que sobrevive nos maracatus. Não podendo adorar seus deuses publicamente, – porque os senhores de engenho não permitiam o culto fetichista, – os escravos se filiavam às irmandades católicas, onde podiam tranquilamente, pelo processo que mais tarde se chamaria de *sincretismo*, – adorar nos santos da igreja católica romana os seus ídolos africanos (1980, p. 109 [grifos do autor]).

É esse o caminho trilhado por alguns dos intelectuais que trataram dessas irmandades no Seridó. No trabalho de Maria de Céu Costa sobre a irmandade de Caicó, por exemplo, encontramos inúmeros fragmentos com referência à devoção como disfarce de um africanismo perdido. Por exemplo, sobre a dança do espontão, ela argumenta que tinha uma “origem tribal-africana” (COSTA, 2008, p. 24) e que “os negros transferiam o culto dos Orixás africanos, a partir do culto à santa acima citada [Nossa Senhora do Rosário]” (COSTA, 2008, p. 21). A respeito dessa perspectiva gostaria de pontuar que, apesar do africanismo ser adotado como uma maneira de explicar a origem e motivação da devoção dos *negros do Rosário*, essa referência é praticamente inexistente nas narrativas do grupo – o qual busca uma origem na escravidão, principalmente, como veremos com mais detalhe à frente.



Uma crítica, contudo, é necessária a essa perspectiva. Segundo a historiadora Marina de Mello e Souza, “Roger Bastide, quando aborda o catolicismo negro, é de maneira superficial, ignorando as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana” (2002, p. 143). Nesse sentido, a perspectiva de Bastide tem um forte apelo primitivista, e sofre daquela mesma diacronia que encontramos presente nos folcloristas, ou seja, a manifestação cultural explicada como reminiscência de um tempo antigo. Bastide, inclusive, encara o catolicismo negro sob o mesmo pessimismo sentimental dos folcloristas, chegando a afirmar que “a congada perdeu pouco a pouco o domínio da religião para entrar no campo do folclore” (1971, p. 178).

Mintz e Price (2003) nos mostram, a partir, principalmente, do contexto do Suriname, uma análise de como se deu a diáspora de certas populações do continente africano para as Américas e a implicação disto na vida social dos afro-americanos. Segundo os autores, esse processo causou uma transfiguração das identidades étnicas, presentes em seus locais de origem, na travessia do Atlântico. Os “africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar uma cultura na medida e na velocidade que eles mesmos as criaram” (MINTZ;

PRICE, 2003, p. 33). Muitas das populações levadas às Américas como escravas eram de origens multiétnicas. Esses sujeitos foram separados de seus grupos e colocados juntos de outros sujeitos que às vezes nem falavam a mesma língua, nem compartilhavam da mesma religião. Isso fez, primeiramente, com que as identidades étnicas que esses sujeitos possuíam na África fossem sendo reinventadas, dando origem ao termo genérico *negro* – com a ajuda, é claro, das teorias raciais. Além disso, foi também possível que se construísse um cenário cultural sincrético, reunindo elementos de diversas tradições culturais providas da África e da imposição de certos universos culturais dos brancos.

Essa perspectiva nos ajuda a pensar as irmandades de negros, pois, a partir delas podemos perceber o cenário novo e original no qual elas tiveram suas origens, e, ao reconhecer essa originalidade, podemos trazê-las para dentro de um universo cosmológico contemporâneo. Mesmo que encontremos referências a origens africanas em algumas congadas, o interessante dessas narrativas de origem não está na suposta preservação de uma religiosidade que permaneceu intacta na travessia do Atlântico Negro, mas em como essas narrativas falam de sua experiência histórica através da imaginação de uma África mítica.

Por isso, não quero defender a posição de que a referência à África seja prejudicial ou ideológica, por não

ser uma origem “real” do catolicismo negro, pois a África continua sendo uma boa metáfora para os afro-brasileiros construírem seus processos de identificação. O problema aqui não é tanto a referência à África, mas a tendência de ler as irmandades negras sobre o viés do primitivismo.

No contexto específico do Seridó, o esforço dos intelectuais em dar forma a uma origem africana à irmandade, talvez seja um esforço ideológico para tentar apagar a lembrança da escravidão. Tempo este que, como vimos, é negado e/ou idealizado pelos intelectuais potiguares, principalmente quando falavam sobre a colonização da região do Seridó. A partir desse cenário, eles montam uma visão romantizada e primitivista da irmandade, e classificam as formas de religiosidade dos *negros do Rosário* como simples reminiscência de um tempo distante. As vozes e práticas culturais dos *negros do Rosário*, ao serem vistas como extemporâneas e arcaicas, se tornam inofensivas. Quando são empurradas para o passado, ficam sem lugar no presente. Nessa perspectiva, a devoção dos *negros do Rosário* só pode ser entendida através do que ela *já foi* e nunca do que ela *é* hoje.

Nesse cenário encontramos os *negros do Rosário* divididos, de um lado, pela falta de legitimidade religiosa (quando o padre não reconhece suas performances como devoção), e, por outro, pelas explicações *extemporâneas* dos intelectuais. Na irmandade de Jardim, mesmo

quando os *negros do Rosário* se apresentam dentro do seu contexto religioso, eles ainda sofrem os mesmos problemas de autonomia que ocorrem nos contextos de apresentações “folclóricas”.

#### UMA INTERPRETAÇÃO DO RITUAL DOS NEGROS DO ROSÁRIO

Outra perspectiva na interpretação da religiosidade dos *negros do Rosário* pode ser encontrada no conceito de *ritual de inversão*. Para DaMatta, o papel principal do *ritual de inversão* é a compensação. Seu propósito é regular as desigualdades de classes e raça, fazendo com que uma sociedade economicamente excludente, como o Brasil, possa se tornar racialmente democrática, ao integrar culturalmente o negro.

Acredito que até certo ponto essas festas podem ser lidas como momentos de suspensão da ordem social, que promovem a troca momentânea da *visibilidade* social. Contudo, creio que é preciso ter cuidado ao empreender uma análise no sentido de DaMatta, uma vez que a ideia de *compensação* parece retificar grande parte da perspectiva das relações raciais no Brasil que vem sendo criticada nas últimas décadas no país.

O discurso da compensação realmente existe. As constantes afirmações e valorizações da irmandade pela cidade como um todo apontam para a representação da festa como prova de uma sociedade mais tolerante

e racialmente igualitária. Existe um uso ideológico da irmandade, que sugere que a valorização dos *negros do Rosário* compensaria as desigualdades de classe e raça em outros momentos da vida social. Entretanto, sabemos, pelo menos desde Frederik Barth, em seu ensaio *A análise da cultura nas sociedades complexas* (2000), que a cultura é *distributiva*, e por isso a vivência de um acontecimento pode variar de sujeito para sujeito dependendo da posição social/espacial/temporal em que se este encontra. O autor cita, como exemplo, uma cerimônia bali-hinduísta, na qual ele demonstra como a cerimônia é produzida e articulada por diferentes sujeitos, que se envolvem com a festa de maneiras diversas e a partir de posições diferentes. Ele ainda acrescenta que não apenas as contribuições para a festa são provenientes de fontes heterogêneas, “como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma dessas pessoas” durante o ritual (BARTH, 2000, p. 134).

Levando em conta essa ideia, não podemos reduzir a festa a um sentido universal, que seria *um ritual de inversão com intuito compensatório*. Creio que podemos entender o ritual como um momento, não de inversão, mas de *suspensão* da ordem social, uma vez que, durante a festa, os *negros do Rosário* realmente têm certo poder – no sentido de que tudo o que fazem é respeitado pelo padre e pelos fiéis no geral, mesmo que fora da festa

possa haver discordâncias com relação ao que acontece durante a celebração.

Na minha leitura deste ritual sugiro que os negros se utilizam desse momento de suspensão da hierarquia para se afirmar em pé de igualdade perante a cidade. O momento ritual é um dos poucos em que eles podem expressar, por exemplo, sua religiosidade em pé de igualdade com a da Igreja. Os cortejos e procissões também proporcionam uma visibilidade pública dos *negros do Rosário*. Visto que tiveram “sua total exclusão da sociedade política moderna”, o grupo fez do ritual “um modo melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras – faladas ou escritas” (GILROY, 2001, p. 164). Apesar da citação de Paul Gilroy se referir à música, o ritual aqui ocupa esse mesmo lugar. Isso porque é através dele que o grupo encontra um espaço onde pode se inserir como figura pública central da cidade de Jardim do Seridó. O que faz da festa um ritual que reúne

uma grande variedade de domínios [...], [onde] as relações rituais reenquadram esses elementos heteróclitos como componentes interdependentes de uma nova totalidade experienciada, a saber, a própria *performance* ritual. Assim, elas não são apenas altamente evocativas, mas também extraordinariamente integrativas (HOUSEMAN, 2003, p. 79-80).

Houseman utiliza o termo “integrativas” não para se referir a momentos de integração social, mas de integração do social, ou seja, quando elementos de vários campos da vida social se reúnem em um momento condensado. Nesse sentido, o ritual deveria ser visto como um momento que não pode ser reduzido a tendo apenas um domínio: religioso, cultural, político, econômico etc., mas como um momento dos *negros do Rosário* falarem desses vários domínios ao mesmo tempo, a partir da performance religiosa.

O ritual pode ser lido, então, como um momento de suspensão momentânea da hierarquia à qual estão submetidos os *negros do Rosário* dentro e fora da irmandade, no qual têm legitimidade religiosa e um lugar de fala/performance. Porém, esse momento, na perspectiva do grupo, mais do que servir a um propósito de compensação, é um espaço onde podem se aproveitar do caráter formal e dos mal-entendidos dos ritos para conquistar espaços e legitimar sua devoção junto ao público e às elites. Apesar de que, mesmo nesse momento, encontrarmos ocasiões em que a forma do ritual é alterada sem consentimento dos *negros do Rosário* – como a mudança do horário da missa da virada do ano –, o ritual é um lugar no qual o grupo pode inserir mudanças e performatizar certas ações que não seriam permitidas ou poderiam ser ainda consideradas desrespeitosas em ocasiões “cotidianas”.

O ato de se retirar da missa após os cortejos é uma dessas ações, pois pode ser lido como uma atitude que pretende marcar a diferença devocional presente na festa. É uma forma dos negros dizerem que sua devoção é tão legítima quanto a missa celebrada pelo padre, e por isso autossuficiente – os *negros do Rosário* não precisavam assistir a missa para conseguir a proteção de Nossa Senhora do Rosário. Essa retomada da legitimidade durante o momento ritual é expressa na narrativa de Seu Amaral, o “Zé de Biu”, sobre o encontro da santa:

Nossa Senhora do Rosário foi encontrada em cima de um toco, “no meio do mato”. Foi levada para a igreja da cidade, mas a “santa sempre voltava para o toco” onde tinha aparecido. Os “padres iam com rezas, hinos e procissão”, reconduzindo a santa para a igreja, mas sempre voltava para o toco. Os padres mandaram os negros batendo tambores e cantando. Esses levaram a santa para uma capelinha pertencendo aos negros e a santa ficou lá para sempre. Mas ninguém sabe onde nem quando esse fato aconteceu (ZÉ DE BIU *apud* CAVIGNAC, 2007, p. 110).

A narrativa sobre a origem da imagem da santa pode ser lida aqui como uma fala que exemplifica as diferenças devocionais.

Outro exemplo de uso estratégico dessa suspensão da ordem social para afirmação de sua religiosidade foi a



mudança da coroação dos reis e rainhas do ano, da praça ao lado da igreja, durante a tarde, para um palanque, em frente à igreja, antes da missa. Essa mudança trouxe a coroação dos reis e rainhas para mais perto dos rituais da Igreja, levando a uma unificação maior com a Igreja dos momentos rituais da festa do Rosário como um todo.

Os *negros do Rosário*, ao longo dos rituais que realizam, foram conquistando um espaço maior, buscando sempre se aproximar e fazer da festa um momento unificado – passaram a coroar os reis paralelamente às missas e a seguir com o cortejo até dentro da igreja. Todavia, ao mesmo tempo, quando se retiraram da missa, eles marcam a diferença como uma forma de lembrete da falta de reconhecimento de suas celebrações religiosas.

O que argumentei até aqui não significa dizer que o ritual compensa o lugar periférico e subalterno que os negros ocupam durante os outros dias do ano, na vida cotidiana e dentro da irmandade. Como venho argumentando, a irmandade possibilita apenas uma espécie de integração segmentada, que por sua vez ainda é limitada, visto que os *negros do Rosário* são silenciados dentro da própria irmandade, restando ao grupo apenas a performance de suas músicas, das danças e de seus cargos reais. É através de tais performances que os espaços rituais se tornam momentos potencialmente críticos.

Todavia, os *negros do Rosário* não se limitam a reformatizar a dança, a música e o reinado. Eles também

têm voz e falam sobre suas práticas culturais, refletem sobre o seu lugar na irmandade e fazem críticas a esse cenário. Nesse sentido, darei agora uma atenção especial às falas do grupo e a como constroem suas narrativas sobre a irmandade, seus mitos de origem e os pontos de memória pelos quais passam as falas dos *negros do Rosário*. Ao discuti-las, me esforçarei para ler essas falas sempre tendo como horizonte o cenário atual da irmandade.

## V A memória da resistência e a resistência da memória

Deve-se, porém, aprofundar o campo de visão. E detectar em certas obras, escritas independentemente de qualquer cultura política militante, uma tensão interna que as faz resistentes, enquanto escrita, e não só, ou não principalmente, enquanto tema (ALFREDO BOSI, 1996).

*Memory is a strange bell –*

*Jubilee and knell.*

(EMILY DICKINSON, *Alguns poemas*, 2008)

Figura 5: O reinado em cortejo



Fonte: Laísa Marra, 01/01/2011.

A parte reservada aos *negros do Rosário*, nas ocasiões públicas, se restringe à performance da dança do espontão, aos desfiles do reinado e à execução da música. Há uma restrição do acesso destes sujeitos à narrativa da irmandade e ao poder de tomar as decisões administrativas da instituição. Por exemplo, são os intelectuais que elaboram as narrativas da irmandade, e são estas as versões apresentadas em ocasiões públicas e em livros. No âmbito da representação da irmandade, enquanto narrativa, a relação assimétrica na construção das narrativas sobre a mesma pode ser percebida facilmente na ocasião de uma apresentação do grupo a alunos do Centro de Educação Integrada (CEI) de Natal (RN) em agosto de 2011. Durante a apresentação, foi o historiador, secretário da paróquia, o convidado para falar sobre a irmandade aos alunos, restando aos negros o papel de performatizar a dança do espontão.

O acontecido é importante porque pode servir como metáfora para pensar o lugar das narrativas dos *negros do Rosário*. Isso porque, quando fiz minhas primeiras visitas a campo, percebi que quando perguntava sobre a irmandade de Jardim do Seridó, algumas pessoas e trechos de livros me eram indicados tanto pelos *negros do Rosário* quanto por intelectuais. Excluindo-se, quase que completamente, os saberes e memórias do grupo.

Contudo, aconteceu um caso interessante a certa altura da apresentação referida anteriormente. O secre-

tário da paróquia, Sebastião Arnóbio, dizia que a dança do espontão era predominantemente de homens, e que era interdito às mulheres dançarem. Nesse momento, houve alguns comentários por parte dos *negros do Rosário*, a ponto de Sebastião Arnóbio parar sua fala e perguntar o que era. Então, uma das pessoas do grupo disse que as mulheres dançavam, sim, mas longe dos olhos do público e dentro da casa do Rosário, ao final dos cortejos. O evento é emblemático, pois, apesar de não ter um espaço de voz garantido, suas vozes apareceram como murmúrios que não querem se calar, vozes que intervêm nas falas dos intelectuais. Essas vozes aparecem em formas fragmentárias, como referências tímidas e acanhadas e não como narrativas históricas coesas e claramente formuladas. Chamo aqui de história tanto a produção da disciplina dominada pelos intelectuais, como aquilo que Joël Candau chama de memórias de origens. Para o autor, elas são mitos de origem, “que têm por características serem situados ‘fora do tempo’: há muito tempo, no começo, no ‘tempo do sonho’, naquele tempo, [...], mas que, no entanto, condiciona o ‘hoje do narrador’” (2011, p. 96).

Na perspectiva de Candau, a memória “se desenvolve essencialmente no interior de um tempo privado, íntimo”, que se opõe à narrativa histórica por ser esta essencialmente narrativa de acontecimentos externos ao narrador, o que faz com que a disciplina exerça “um

papel subalterno na constituição do campo do memorável” (2011, p. 100). Ideia essa, a meu ver, profundamente ingênua, pois não leva em conta a natureza dialética da história – gerada pela assimetria de poder entre os vários sujeitos envolvidos em sua construção. Assim, mesmo que as falas dos *negros do Rosário* se voltem para um tempo privado e íntimo, isso não ocorre devido a uma *característica* da memória, como defende Candau, mas como uma *consequência* dessa relação desigual de acesso à produção do conhecimento histórico. Devo, portanto, concordar com James Clifford que “toda apropriação da cultura, seja por membros ou forasteiros, implica numa posição temporal específica e numa forma de narração histórica” (1988, p. 232 [tradução minha]).

A história é sempre consequência de um discurso que formula *verdades posicionadas* (ABU-LUGHOB, 1991), as quais, por sua vez, só se tornam verdades por causa do poder que têm como ideologia, pois “se a ideologia é ilusão, então é uma ilusão que estrutura nossas práticas sociais” (EAGLETON, 1997, p. 47), instituindo *verdades posicionadas*. Essas verdades são, porém, limitadas pelas posições dos sujeitos. Como argumentam Donna Landry e Garald Maclean:

Nossos privilégios, sejam eles em termos de raça, classe, nacionalidade, gênero, entre outros, talvez tenham nos prevenido de obter um certo tipo de *outro* conhe-

cimento: não simples informação que nós não recebemos ainda, mas o conhecimento que não estamos equipados para entender por razões de nossa posição social (1996, p. 5 [tradução minha]).

Todavia, essa disputa de poder não implica no silenciamento dos *negros do Rosário*. Apesar das falas desses sujeitos se situarem às margens da elaboração da história – uma marginalização tão sufocante que quase se torna uma ausência –, elas aparecem como fragmentos narrativos de um passado silenciado pelos intelectuais. Assim como nas histórias de almas penadas em Carnaúba dos Dantas (RN), analisadas por Julie Cavignac, nas quais as presenças negadas de negros e índios voltam às narrativas em forma de assombrações que ameaçam desestabilizar a *história*:

Se as narrativas legitimam uma presença civilizadora [...] e o afastamento dos elementos nefastos da natureza (monstros, animais ferozes, índios), lembram também um tempo anterior, bem melhor, no qual a crueldade convivia com a riqueza. Porém, esse mundo está só adormecido, esperando ser desencantado (CAVIGNAC, 2009, p. 93).

## NARRATIVA EM FRAGMENTOS

Nesse sentido, as narrativas dos *negros do Rosário* seriam assombrações, adormecidas, esperando o mo-

mento de emergir para ameaçar e desestabilizar a narrativa da história oficial. São essas narrativas que veremos agora. Muitas delas são breves, porém essa característica não é consequência de uma formatação minha, mas da sua própria forma, fruto de uma natureza fragmentada.

## IRMANDADE E ESCRAVIDÃO

Como discutimos, a referência à escravidão é ausente nos discursos dos intelectuais, quando se trata de explicar a origem da devoção dos *negros do Rosário*. Geralmente ela é interpretada como uma forma de disfarce de religiosidades africanas, mais do que entendida dentro de seu contexto histórico específico de surgimento. E mesmo quando se encontra alguma referência à escravidão, ela tende a minimizar a desigualdade e violência do sistema no Seridó, interpretando a escravidão como mais branda na região, geralmente por causa de uma elite local mais democrática e tolerante. Já os *negros do Rosário* não participam da construção pública da história, fazendo de suas vozes quase que um longo silêncio. Um silêncio de onde surgem fragmentos de uma história apagada em meio aos discursos que falam sobre o que, aparentemente, se deseja esquecer no Seridó: a escravidão.



Ainda que estilhaçadas, as narrativas existem e elaboram uma interpretação da história em que irmandade e escravidão se cruzam:

[...] o pai de Antônio Caçote, que tinha a caixa<sup>4</sup> que hoje tá lá em Dr. Paulo<sup>5</sup>, o pai dele era da escravidão. E havia uma aldeia dos escravos lá no São Roque<sup>6</sup>, descendentes de escravos. Nós aqui somos descendentes de escravos. Meu bisavô era escravo, meu avô era escravo. 1888, quando aboliu a escravidão, aí ele foi libertado, mas também com pouco tempo morreu. Ele passou dois anos, morreu muito novo, meu avô João Dantas. [Durante a festa] Eles podiam ficar três dias de férias, de folga, tá entendendo?! Os patrão dele, os senhores dava um boi, matava um boi e dava três dias pra brincar. E depois trabalhar direto, era escravo, né?! Tinha essa festa, é de muitos e muitos anos (ANTÔNIO DANTAS, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

---

4 A caixa a que Antônio se refere é a antiga caixa de madeira e couro, que hoje foi substituída por outras de metal e nylon.

5 Médico da cidade, já falecido. Era um grande fã da festa e da irmandade, como contam, e costumava dar o almoço nos dias de festa para os *negros do Rosário*. Pela sua grande contribuição à festa, os *negros do Rosário* o presentearam com as caixas antigas.

6 Sítio localizado na saída de Ouro Branco, onde a família Caçote residia no passado.

Na narrativa de Antônio Dantas, vemos surgir uma referência à escravidão com consciência histórica clara, com referências precisas às datas. Na sua versão da história, a festa surge paralelamente ao regime da escravidão, sendo a festa um momento de “suspensão” do regime escravocrata por três dias. A rainha perpétua Nenca, pertencente à família Caçote, também faz referência ao regime, quando perguntada sobre “de onde veio” a festa:

É uma tradição de família e também uma festa que veio dos escravos, daquele tempo da escravidão, desde este tempo que se formou essa festa do Rosário. É uma festa que lembra o tempo da escravidão (NENCA, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Contudo, ao contrário da versão anterior, na qual a irmandade é interpretada como um momento de “suspensão” da escravidão, aqui ela funciona como uma forte lembrança desse tempo. E, ao contrário da versão dos intelectuais – em que a instituição é uma forma de guardar a memória de uma terra perdida –, aqui ela é a lembrança da própria opressão. Assim sendo, a festa funciona como a própria memória silenciada da escravidão. Ainda a respeito da relação entre escravidão e irmandade, Motor, pai de Nenca, explica:

[...] agora por que esse negócio dos negros começou foi no tempo da escravidão, naquele tempo que tinha um

senhor muito, sempre me contava os mais velhos, que tinha um senhor muito bom que sempre gostava daquelas festinhas. Os negros faziam aquela festinha, o povo gostava e dava a liberdade pra eles fazerem. Aí ficou a cultura [...] (MOTOR, cidade de Jardim, 2010).

Na versão de Motor, a festa transcende o regime escravocrata, instituindo um momento de cooperação entre senhores e escravos. Apesar da irmandade ser vista aqui como uma forma de cooperação entre vários setores da sociedade escravagista, deve-se apontar uma diferença entre essa narrativa e a dos intelectuais. Enquanto as “narrativas oficiais” tendem a tirar o poder de *agência* do negro, colocando a conquista do espaço da festa como consequência de uma maior tolerância por parte dos senhores, aqui são os negros quem fazem a festa, mesmo antes do apoio dos senhores, a ponto destes concederem aos escravos sua liberdade temporária.

É importante salientar, contudo, que esses três fragmentos possuem um ponto em comum: a referência à origem da festa e da irmandade associada à escravidão. Nessa direção, a escravidão se torna a referência histórica da qual a festa surgiu e, portanto, a relação entre irmandade e escravidão é frequente nesses fragmentos.

Como vimos, a falta de legitimidade religiosa é uma constante na relação entre *negros do Rosário* e padres. Para estes últimos existe pouca participação religiosa dos negros durante a festa e a ausência nas missas e nas novenas é condenada. Contudo, os *negros do Rosário* veem a música e a dança, e até mesmo o reinado, como formas de expressar a devoção por Nossa Senhora do Rosário. Nas narrativas do grupo, a dança e a música sempre se articulam de algum modo com a devoção. A esse respeito, Motor se pronuncia:

Quando começou a festa do rosário, era só os nego pulando na rua. Quando começou era só os nego que fazia a festa, num palanque. [...] Mas aí foi e pediram pra botar uma religião. Aí como a religião católica era maior, aí botaram na religião católica [que] “dá apoio e é muita gente, faz festa, né?!”. Aí ficou, sabe?! A irmandade com a religião (Motor, cidade de Jardim, 2010).

Motor narra a dança do espontão como antecedente a qualquer tipo de religiosidade oficial. É apenas posteriormente, através de um pedido externo (“mas aí foi e pediram pra botar uma religião”), que a dança enquanto forma de expressão católica passa a existir. Essa devoção católica é aqui fruto de uma escolha racional da religião católica, que “faz festa” e dá apoio a muita gente. Assim,

a devoção acontece a partir de uma exigência externa, mas a escolha da religião católica é uma escolha autônoma e estratégica dos negros. Antônio de Duca também dá sua versão da fé: “[A dança] já vem desse tempo da escravidão, então, que Nossa Senhora representa muito bem pra nós. Então, tudo que nós fizemos, dança, canto, é em louvor a ela” (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011). Se contrastarmos a narrativa de Motor com a de Antônio de Duca, o lugar da dança do espontão na narrativa é invertida, mostrando que, na última versão, a música e a dança acontecem como consequência da devoção a Nossa Senhora do Rosário. Sobre a origem dessa forma de devoção, o momento marcante em que os *negros do Rosário* legitimam sua performance como devoção, Seu Amaral, o Zé de Biu, diz:

Rapaz, essa história é uma história que a gente conta, mas num é [...] acho que foi no Egito, a santa estava num toco, aí os padres foram e levaram pra igreja, quando foi no outro dia ela estava lá no toco. Aí se reuniu lá os prefeitos, os juízes pra ir buscar ela [...], aí juntou lá os negros com o pessoal e fez uma batucada, batendo caixa. Aí ela ficou, não voltou mais. Mas essa história que a gente conta, mas não sabe nem... o povo mais antigo contava essa história (ZÉ DE BIU, o SEU AMARAL, Boa Vista, 2011).

Para Zé de Biu, foi a santa quem escolheu a música e a dança como forma de devoção. A santa se recusava a ficar na igreja quando os padres a levavam, permanecendo dentro do santuário apenas depois que os negros fazem uma “batucada”. Ou seja, a devoção na forma da dança e da música é explicada por uma espécie de elo sagrado entre a santa e os negros. Na narrativa, a santa possuía uma agência, pois é ela quem escolhe permanecer na igreja apenas depois da expressão de devoção dos *negros do Rosário*. São eles quem ajudam os próprios detentores legítimos da fé, os padres, a colocar a santa na igreja.

Além da explicação da devoção, temos outras que associam a origem do culto a uma promessa. Nessa perspectiva temos a fala de Motor e Ninho:

Parece que foi uma promessa que um neguinho fez pra santa aí foi atendido, aí ficou N. S. do Rosário. A santa que atendeu a ele foi aquela que tem um rosário, aí ele disse Nossa Senhora do Rosário é a chefe dos negros, aí ficou, a festa de Nossa Senhora do Rosário. Aí pronto, como é quase na data de São Sebastião, aí ficou os dois: São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário (MOTOR, cidade de Jardim, 2011).

[Isso aí] já vem dos escravos, dizem que eles eram devotos de Nossa Senhora do Rosário. Aí até hoje as pessoas fazem promessa e pagam promessa, tá pagando é porque você viu, valeu né! (NINHO, cidade de Jardim, 2012).

Nessas duas últimas narrativas, a devoção é explicada como uma consequência da santa ter ajudado um primeiro negro, que fez um pedido a troco de promessa e suas preces foram atendidas, o que instituiu Nossa Senhora do Rosário como padroeira dos negros. Nestas versões percebemos que devoção, música e dança sempre vêm juntos. A promessa é algo muito presente na irmandade. São as mulheres, em grande parte, quem fazem as promessas, e elas são pagas quando estas ocupam o cargo de rainha do ano. Em dois relatos a que tive acesso, a promessa tinha sido feita pelas mães e pagas pelas filhas, ao ocuparem o cargo de rainha do ano. É o caso de Vitorina Dantas, irmã de Joaquim Dantas, que foi rainha do ano na década de 1940; sua mãe fez uma promessa que se seu marido<sup>7</sup> voltasse da Segunda Guerra Mundial sua filha seria rainha do ano. Como o marido voltou, a filha cumpriu a promessa.

No caso da rainha do ano 2011-12, Iara, foi, também, a mãe quem fez a promessa a Nossa Senhora do Rosário, quando a filha era pequena. A mãe, preocupada como o quadro clínico da filha, que tinha nascido com complicações respiratórias, passava em frente à igreja em um dos

---

7 O nome do marido é Afonso Marcelino Dantas, e seu nome aparece no livro *Um passo a mais na história de Jardim do Seridó* (1989), de José Nilton Azevedo, como um dos habitantes da cidade que serviu na Segunda Guerra.

dias da festa de Nossa Senhora do Rosário quando fez a promessa de que se sua filha sobrevivesse à enfermidade, Iara seria rainha do ano algum dia. Muitos anos depois, ela cumpriu a promessa.

É interessante apontar que a forma de promessa aqui apresentada não envolve o sacrifício. Assim, junto com a dança e a música como devoção, temos que levar em conta também as promessas, que montam um vínculo com a santa.

#### UMA NARRATIVA COLETIVA

Mesmo que fragmentadas, essas narrativas são uma forma de apropriação da história. É uma memória em fragmentos, em pequenas partes que, sozinhas, parecem ser quase uma ausência, mas que, juntas, ameaçam desestabilizar as narrativas da presença negra na região do Seridó, bem como as explicações sobre as origens das irmandades da região e sobre a própria religiosidade dos *negros do Rosário*. Trata-se da resistência de uma memória que quer, e tende a ser, apagada pelos intelectuais. Essa resistência, que acontece na forma de fragmentos, é, como argumenta Walter Benjamin, um enigma: “O enigma é um fragmento que junto a outro fragmento que lhe convém forma um todo” (BENJAMIM *apud* LIMA, 2002, p. 170). Assim, se individualmente essas narrativas aparentam ser desconexas e sem coesão, quando



somadas elas formam uma narrativa que ilumina um todo. Nesse sentido, a *história vista de baixo*<sup>8</sup> só pode ser acessada na soma desses fragmentos. Apesar da diferença das versões, elas devem ser vistas como um jogo de somatória. As falas acima são narrativas insurgentes que perdem sua força ao se tornar fragmentos. Porém, juntas elas podem se apoderar da história, como na longa narrativa de Possidônio, chefe da irmandade de Caicó, que deixo como uma espécie de epígrafe dessa discussão:

A festa do Rosário em Caicó, nessa época que a gente não era nem nascido, nem os pais da gente era nascido, mas como vem passando de geração em geração, o pessoal consegue contar, contar de uma pessoa pra outra, e a gente vai decorando aquilo. É tanto que eu decorei tanto que eu tô escrevendo um livro. Aliás, tá escrito, só falta publicar. Ela surgiu [a festa] no sítio, quando os fazendeiro se deram de conta que seus escravos estavam fugindo, deixando as fazenda fugindo e se escondendo no mato, e os fazendeiro deram de conta que estavam perdendo a mão de obra negra, reuniu vários proprietários da região e decidiram por alforriar, isso antes da abolição. Decidiram alforriar os negros... Negros e negras. A fazenda Samanaú, a fazenda Riacho de fora, a fazenda Curral Queimado e a fazenda Sabugi. Eram propriedades que a mão de obra

---

8 Tomo emprestado aqui a expressão de E. P. Thompson que dá título ao seu artigo *A história vista de baixo* (2002).

executada lá nessas fazenda era tudo [???] [escrava?], então os fazendeiro decidiram alforriar seus escravo. Aqui em Caicó, Caicó bem pequenininho, tem uma praça ali chamada a praça da liberdade, na época era no mato, e no lugar da praça da liberdade tinha uma casa de taipa, onde os fazendeiro fazia nos trabalho deles de compra e venda de negros. Tinha essa casa de taipa que servia de apoio pra eles plantarem e venderem negro, de um fazendeiro pra outro. Então, se decidiram trazer um juiz, uma vez por semana, no sábado, pra casa de taipa, que hoje é a praça do Rosário, pra fazer o registro de alforriamento desses negros. E depois levava de volta pra trabalhar na fazenda, mas já era ganhando, já não era mais escravo. [...] Então um dos fazendeiro da fazenda Samanaú era católico e decidiu junto aos negros, combinando já com os negros, [...] da sua fazenda, de fazer uma festa, uma grandiosa festa, em homenagem a sua liberdade [(a dos negros)]. Então, um dos negros da fazenda saiu a cavalo, à procura dos outros negros das outras fazendas que tavam sendo alforriado. Marcaram um dia e foram se encontrar tudinho na fazenda de Samanaú, que é aqui no município de Caicó. [...] nesse dia os negros alforriados tomaram chegada, os fazendeiros mataram bois, compraram barris de cachaça (era cachaça mesmo), e entregaram para os negros: “Tá aí, pra vocês comemorarem a data da liberdade de vocês nesse dia”, que era exatamente 20 de junho de 1771. Quando os negro chegaram nessa fazenda, fazenda muito grande, muita gente, aí os negro começaram a se dividir, não tinha ainda esse

material que era recente, esse material da dança do espontão, tinha tocador de fole e gaita. Começaram a tocar por ali, começaram a dançar. O fazendeiro chama o negro mais velho do bando e falou “Antes de você passar a comer e a beber eu quero pedir o favor de vocês para que rezem a oração do Rosário aqui no taipo da fazenda, faça a oração (que ele era devoto de Nossa Senhora do Rosário), rezem o terço de Nossa Senhora do Rosário”. Então o negro combinou. Não chamavam nem os negros do Rosário, chamavam os negros. Então combinou né, combinaram... antes de começar a festa, seis horas da tarde, chamaram aqueles negros mais velhos, e as negras mais velhas, subiram pro alpendre da fazenda, [...] [e] tiraram o terço de Nossa Senhora do Rosário. Quando terminou o terço o negro que tirou o terço foi e gritou “Viva os negros do Rosário”, [os outros negros] gritaram viva, “Viva a nossa liberdade”, os negros gritaram viva, aí uma negra, que foi exatamente a primeira rainha da irmandade do Rosário, falou no meio do povo “Viva Nossa Senhora do Rosário”, aí todos gritaram “Viva Nossa Senhora do Rosário”. O negro que tirou o terço, que tava celebrando o terço, foi e disse, “olhe, a partir [...] nós até hoje só tinha o nome negro, por essa palavra e pelo terço, a partir de hoje chamamos, vão nos chamar, de *negros do Rosário*”. Daí por diante os negro foi formando a base de como seria, e continuaram rezando todo ano, durante dois anos, rezando o terço na dita fazenda, formaram aquela base e fabricaram duas coroas para o rei e uma coroa para uma rainha (que é exatamente essa que gri-

tou Nossa Senhora do Rosário), e foi no mato cortou uma verga de pau, fabricaram uns tambor com lata, e inventaram a dança do espontão. Gaita eles já tinham que os negro memo quando era escravo eles tocavam. Daí foi que após dois anos que foi criado o grupo de *negros do Rosário*, e as celebrações era no sítio, nas propriedades, foi que a Igreja Católica criou a irmandade do Rosário e trouxe a festa a ser celebrada em Caicó, em 1773. [...] Daí por diante a irmandade vem fazendo a festa do Rosário e os negros vêm seguindo, da mesma maneira que foi iniciado, da mesma maneira hoje. Só que a gente está sentindo, após 277 anos, os negro vêm seguindo, tanto da parte da sociedade, como alguém de dentro da própria irmandade, vem tendo, ao longo do tempo que nós vêm tendo isso, isso tanto faz se Jardim do Seridó, Parelhas, Jardim de Piranhas, que tem irmandade, entendeu?! Os negros vêm sentido isso, que esse povo da sociedade – que é um povo que a gente quer muito bem e eles querem muito bem a gente, que ninguém tá falando mal de ninguém, tô falando dos acontecimentos – a gente vem sentido essa diferença [...] (POSSIDÔNIO, cidade de Caicó, 2011).

A fala é extremamente interessante porque reúne em uma única narrativa uma variedade de elementos que perpassa todas as outras. Apesar de fazer referência à irmandade de Caicó, o exemplo mobiliza muitos elementos semelhantes. E, para além disso, a fala ainda mostra uma apropriação consciente da história: “É tanto que eu decorei tanto que eu estou escrevendo um livro”. Possi-

dônio se situa do tempo das origens à contemporaneidade em uma só narrativa, tecendo paralelos, amarrando o passado no presente, numa tentativa de escrever a própria história. Resta saber agora com quantos fragmentos se desfaz um enigma, e como fazer para que essas narrativas deixem de habitar a margem.

#### POR ONDE ANDA A MEMÓRIA

Para Joël Candau, além dessa *memória da origem*, que vinculei à construção da narrativa histórica, existe outro tipo de memória, que o autor chama de *memória dos acontecimentos*. De um ponto de vista funcional, o autor argumenta: “podemos dizer que [esse tipo de memória] [...] consiste em dar uma fisionomia aos acontecimentos considerados pelo indivíduo como significativos do ponto de vista de sua identidade” (2011, p. 101). Ainda segundo o autor, “O ponto de origem não é o suficiente para que a memória possa organizar as representações identitárias. É preciso ainda um eixo temporal, uma trajetória marcada por essas referências, que são os acontecimentos” (2011, p. 98).

Se nas narrativas dos *negros do Rosário* as referências às origens da irmandade são tímidas e fragmentárias, quando se trata dessas *memórias dos acontecimentos* – que se voltam para eventos pós-criação do grupo dos *negros do Rosário* – temos uma relativa abundân-

cia de fatos e narrativas. Existe, portanto, um domínio por parte dos *negros do Rosário* dessas lembranças dos “tempos antigos” da festa, mesmo que essas narrativas não se tornem públicas, e que muitos intelectuais não tenham interesse nelas. Esses “tempos passados” da festa são geralmente lembrados através de certos acontecimentos específicos, pelos quais as narrativas passam inevitavelmente. Entre os temas que permeiam essas narrativas podemos apontar três que foram uma forte constante nas entrevistas que realizei, a saber, a participação da Boa Vista na irmandade (com foco no longo caminho percorrido a pé pela comunidade até Jardim do Seridó, nos dias de festa), a construção da casa do Rosário, e os instrumentos antigos. As vozes dos *negros do Rosário* se voltam principalmente para esse tempo, e não para o passado “distante” e nem para o presente. Vejamos, então, esses pontos de memória pelos quais passam essas narrativas.

#### O TEMPO DAS ANDANÇAS E A PARTICIPAÇÃO DA BOA VISTA

Uma das mais recorrentes narrativas dentre as demais diz respeito à participação do quilombo da Boa Vista na irmandade. A Boa Vista é uma comunidade quilombola, como vimos, que em sua maioria faz parte da irmandade do Rosário (tanto as mulheres como os homens). Todo ano eles vão à festa e participam do ri-

tual junto ao grupo de Jardim do Seridó. A participação da Boa Vista acontece desde os primórdios da irmandade. Segundo Antônio de Duca:

A nossa irmandade foi trazida para nosso interior pelo grupo Caçote. Aí, como Parelhas era dependente de Jardim do Seridó, então formou o grupo da Boa Vista. A Boa Vista começou a tocar aqui com cinco negos, era quatro pulando e um na bandeira (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011).

Contudo, as narrativas sobre a participação do grupo se concentram num período no qual a referida comunidade vinha a pé de sua localidade até Jardim do Seridó, para a festa, trazendo tudo que iriam precisar durante esses dias. A respeito dessa experiência dos *negros da Boa Vista* na festa, Motor diz:

[A participação da Boa Vista aqui na festa é desde] o começo. Quando o meu tio fez a festa aqui, Boa Vista vinha. É os Vieira<sup>9</sup>, nesse tempo eram os Vieira com os Caçote. Aí os Vieira conversou com os Caçote sobre a festa, porque lá, lá eles são quilombo, quilombola, sabe?! Eles são quilombola. Aí foi ele inventou a festa [meu tio], aí ele disse: “rapaz, a festa tá acontecendo, a tradição que a gente vai deixar” – é uma tradição daqueles tempos da escravidão (isso já é outra coisa que é uma tradição

---

9 Principal tronco familiar da comunidade da Boa Vista.

desde aquele tempo). Aí ele disse, nós vamos fazer a festinha do Rosário, aí foi a Boa Vista pegou e concordou com ele. Os Vieira se juntou com os Caçote e fizeram a festa. Mas naquele tempo que eles faziam a festa era diferente, muito diferente de hoje, porque naquele tempo eles saíam da Boa Vista de pés, um com um pau nas costas, um pau de galinha, aqueles “paperero”. Aí, saía aqueles... que nem um galão, cheio de galinha. Aí vinha pra festa daqui de pés [...]. Aí vinha com pote na cabeça, e naquele tempo era pote, não era hoje em dia que hoje na casa do Rosário nós temos um bebedor, nós temos hoje ventilador, que não tinha, nós temos a pia de inox, nós têm também armário dos negros, na parede mesmo, a gente tem muitas coisas diferentes, porque antigamente não, antigamente era o pote e o fogão de lenha. Porque eles vinham da Boa Vista pra ali... toda vida a casa do Rosário quem ocupou ela foi a Boa Vista, sabe?! Aí a Boa Vista ocupou aquela casa, aí eles vinham com aquela lenha na cabeça, e outros com pote e outros com aquele galão de galinha. Aí fazia a festa, era tudo aquela festinha de graça, eles não cobravam nada pra fazer a festa aqui. Aí tinha esse forró dos negro, já existia, chamava forró do Chico Gonzaga, na época. Chico Gonzaga também era Caçote, era da família da gente. [...] Aí por isso que eu digo que é uma irmandade que nunca deve a gente precisar dizer “acabou a festa”, quem ficar tem que tá continuando na festa. Por causa que a festa do Rosário é uma tradição de muito tempo e a festa não é só dos *negro do Rosário*, a festa é do povo de Jardim do Seridó (MOTOR, cidade de Jardim, 2011 [itálicos meus]).



É interessante perceber a oposição que aparece nessa fala entre o passado e o presente. Na fala citada, essa oposição pode ser vista na comparação entre certos objetos (bebedouro, armário, pia de inox/pote, fogão a lenha). Em outro momento, Motor também narra o acontecido através de uma oposição diferente:

[Os da Boa Vista] saiam de lá, 18 km, *de pés*, com galinha, com lenha e o pote pra botar água para fazer a comida, eles vinham preparado. Hoje em dia é mudado, porque hoje em dia você vem *de ônibus*, você chega aqui tá tudo pronto. Mas antigamente era desse jeito (MOTOR, cidade de Jardim do Seridó, 2011) [Itálicos meus].

Aqui a oposição recai sobre o modo como percorriam o caminho (de pé/de ônibus), mas a comparação temporal entre o acontecido e o tempo presente permanece. Temos ainda outros exemplos que se utilizam do mesmo recurso para narrar esta história, como na fala de Ninho e Seu Amaral, a seguir:

Pronto, na época... é como eu estava te falando, meus pais já contavam, já o meu avó... eles [a Boa Vista] iam como eu te falei, iam a pé com suas... a louça trazia na cabeça. Traziam galinha, ouro, nesse tempo era tudo feito... eles tinham mais garra do que hoje, no tempo mais antigo... o pessoal era mais... mais dedicado... eles vinham com o maior prazer, cabra com garra... Hoje... você sabe, o tempo mudou para tudo, mudou para

tudo... modernidade [...]. Quando voltava eles faziam uma batucada no caminho para ver quem ia na frente quem ia atrás. Aí quando voltava era a mesma alegria, mesmo cansado da festa. [...] No meu [tempo] pra cá, 1970, era mais diferente, a gente já vinha de caminhão. Era mais sofisticado, caminhão... A prefeitura mandava um carro aí a gente vinha... eu cansei ali na Boa Vista assim, entrar no matagal lá e botar lenha. Aí quando era no dia... na época da festa [...] quando era no dia 30 de manhã naqueles caminho ali, só via gente chegando, o grupo trazendo, feixes de lenha (NINHO, cidade de Jardim, 2010).

[Eu lembro que na] primeira [vez] que eu fui nessa festa em Jardim foi em 51[...]. Ia de pé, aqui ia todo mundo de pé, rapaz. *Nego veio é um sofrer, viu!* [...] A negada aqui ia, a negada não ficava não [...]. Ia por de pé no meio desses matos aqui, tinha nego que saía daqui a meio-dia e chegava no outro dia em Jardim. Saía de cinco horas da tarde e ia por dentro desses matos e chegava em Jardim o dia claro... ave Maria. Quando era depois da festa no outro dia chegava aqui meio-dia, de tarde. É um sofrer nego véi! [...] Tinha que levar todo troço, aquilo lá [a casa do Rosário] tinha nada não. Lá só tinha a casa. [...] Tinha que levar tudo, era lata pra carregar água, panela para cozinhar lá, tudo a gente levava... *nego veio é um sofrer*. As mulheres, as crianças, tudo andando. Não parava, não. Às vezes saía uns na frente quando chegava no meio do caminho se perdia [...] [depois] ouvia os gritos dos negros [perdidos no meio

do mato]. [...] Se fosse hoje não ia ninguém, sabia?! Se fosse hoje não ia nenhum (SEU AMARAL, o ZÉ DE BIU, comunidade da Boa Vista, 2011 [itálicos meus]).

Assim como na versão de Motor, essas duas últimas narrativas se apoiam na comparação temporal. O contraste de temporalidades acontece como forma de ressaltar as dificuldades daquele tempo. Na versão de Ninho, a comparação temporal se dá, também, a partir da oposição entre os meios de transportes (antigamente – a pé / modernidade – automóveis). Seu Amaral faz a comparação através de um jogo de ausência e presença com relação aos objetos (“tinha que levar todo troço, aquilo lá não tinha nada”). Apesar de Seu Amaral não afirmar explicitamente a situação da casa do Rosário no presente, ele deixa implícito – através do verbo “tinha”, que demonstra uma ação rotineira do *passado* e que não se repete no presente – que hoje há todas as coisas necessárias.

É interessante observar que essa comparação situa hierarquicamente as diferentes temporalidades que figuram na narrativa, na qual o passado se sobrepõe ao presente. Dessa forma, o passado é valorizado em detrimento do presente. Apesar dos tempos passados serem difíceis, esse sofrimento vem acompanhado de orgulho, como se a dificuldade fosse proporcional ao engajamento na realização da festa, como uma espécie de celebração desta temporalidade.

As narrativas dos “tempos da vinda a pé” se repetem, mesmo que de maneira menos frequente, com o grupo de Jardim (que no começo era a família Caçote) como protagonista. As narrativas se remetem a um tempo no qual a família vinha do Sítio São Roque, localizado na saída da cidade de Ouro Branco.

Essa festa começou, era os Caçote que começaram nessa festa. Os Caçotes eram muito grande. Então, eles vinham... o pessoal vinha do São Roque, a pé, aí quando chegava ali no alto das placa, aí antigamente chamava arrufa as caixa, arrufa era bater, hoje chama bater, mas [na época era] arrufa, “arrufa aí as caixa”, aí eles começavam a bater, o povo escutava e fazia aquela fila de gente pra ir o povo ir buscar eles lá, ali na entrada de [Jardim para quem vem de] Ouro Branco, nos Caçote, na entrada do São Roque. Aí vinha pra festa, trazia os mantimentos, um monte de coisa, não, eles viam de carro (carro de jumento), mas quando chegava na entrada dos bancos descia [...] aí vinha batendo de lá até chegar na casa de Chico Gonzaga, que era um cabra que a irmandade era sempre hospedada lá, tanto Jardim quanto Caicó, quando vinha fazer alguma apresentação (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2010).

Minha avó vinha lá de São Roque, ela morava em São Roque. [Quando ela vinha, ela vinha com] Três ju... dois jumentos, um com duas mala de roupa e outro com uma feira, e as galinha dependurado, aqueles “gallão” pra gente comer na festa. [...] Antigamente a festa

era boa [...] tinha era forró de Chico Gonzaga<sup>10</sup> que a gente dançava. [...] No Chico Gonzaga a gente dançava véspera, antevéspera, dia, era três forró. Quando dava 12 horas a missa terminava ia pra lá. Quando era no outro dia de manhãzinha que ia pagar a mensalidade, depois da missa, ia dançar, até a hora da procissão (SEU ENOC, cidade de Jardim, 2010).

A valorização do tempo antigo, a quantidade de coisas que tinham que trazer, as dificuldades, tudo se repete nas narrativas acima. Apesar de os sujeitos da narrativa serem personagens diferentes, o elemento estrutural se repete: a oposição hierarquizada entre passado e presente. Porém, uma pergunta a se fazer é por que as narrativas que têm como protagonista a experiência da Boa Vista são muito mais difundidas do que as duas últimas apresentadas. Mesmo membros do grupo de Jardim, como é o caso de Motor, fazem referência à comunidade quilombola.

Acredito que a Boa Vista ocupa um lugar importante no imaginário da irmandade. Apesar do passado dos dois grupos se confundir, a comunidade parece ter seguido um caminho mais feliz na visão dos *negros de*

---

10 Chico Gonzaga é um personagem famoso entre os *negros do Rosário*. Ele era um membro da família Caçote e participava na irmandade, como membro do pulo. Tocador de sanfona, realizava, durante os dias de festa, um “forró dos negros”, o qual animava ainda mais os dias de festa.

*Jardim*. Tanto que a Boa Vista é vista e dita através de expressões tais como:

Os negros da Boa Vista são realmente negros de puro sangue, vamos dizer assim. Praticamente eles não casaram fora do grupo, só hoje que estão saindo assim para mais distante, para São Paulo. Mas, você pode ver na Boa Vista negros africanos de puro sangue. Os daqui [de Jardim] são meio mesclados, com índios, com brancos, são um pouco caboclos... (SEBASTIÃO ARNÓBIO, secretário da paróquia, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

O pessoal fala que a Boa Vista é mais original, não é puxando para minha sardinha não, mas... hoje já tem uma misturazinha, mas sempre é uns negros... negros da cor pura mesmo. Do pessoal [da irmandade], tem muita gente bem misturada, bem aberta a cor, tem gente branquinha já no meio. Eu digo assim, não é preconceito [contra os brancos], mas não era pra... sabe? Antigamente era mais puro ainda, agora a gente já tá misturando também, já tá aparecendo umas cabocla pro meio... antigamente era raça pura mesmo (NINHO, ex-membro do grupo da Boa Vista, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

A participação da Boa Vista aqui em Jardim do Seridó, para nós é muito importante, porque eles são os negros puros, os negros puros de Braga. Nós somos muito misturados, eu vejo assim que nossa irmandade não tem aquela cultura negra pura. Ela é muito misturada, um

negro casa com branco, e está misturando a irmandade. A Boa Vista ainda segura aquela sua cor, eles ainda têm aquele teor de negro (ANTÔNIO DE DUCA, chefe da irmandade do grupo de Jardim do Seridó, cidade de Jardim do Seridó, 2010).

Esses negros da Boa Vista têm um sangue muito chegado aqui por trás da serra do Marimbondo. Esse povo tem assim, um tipo de índio. Aquele negão o Amaral, é um negão, caboco bravo antigamente (ANTÔNIO DANTAS, ex-rei perpétuo, grupo de Jardim do Seridó, cidade de Jardim do Seridó, 2011).

Nas falas acima fica forte a ideia da Boa Vista como sendo legitimamente mais “negra” do que o grupo de Jardim. Essas representações confundem pureza racial, enquanto categoria social pensada como algo biológico, e cultura, fazendo com que ser “mais negro” na tez seja também ser culturalmente mais negro. Nesse sentido, a Boa Vista se torna, para o grupo de Jardim do Seridó, um retorno a um passado utópico.

#### A FUNDAÇÃO DA CASA DO ROSÁRIO

A questão da comparação entre temporalidades irá se repetir em quase todas as narrativas dos *negros do Rosário*. Em outro tema bastante lembrado pelo grupo, a construção da casa do Rosário, vemos mais uma vez esse

contraste temporal. Sobre a construção da sede da irmandade, Antônio de Duca conta:

Eles trouxeram até uma [...] [?] no ombro de Equador [(cidade próxima)] pra a construção [da casa do Rosário]... parece que era até o pai de Amaral. Então, ele foi parece que doou um boi pra fazer esse quarto. Então essa casa foi feita pelos próprios negros. Porque pode observar que ela não tem cal, tudo barro preto. Eu fui fazer um serviço lá e comecei a cavar, só barro. Não tinha esse negócio de cal não, é tudo rebocado no barro. Então depois foi preciso dar aquela cobertura por cima. E, eles traziam feixe de lenha na cabeça, trazia aquelas galinha vivinha [...] as galinha pendurada. Tinha deles que se perdia dentro do mato e chegava aqui no outro dia, todo rasgado. E ali não existia água não, era uma cacimba ali no rio. Então, eles pegavam a cacimba e iam pegar água lá pra cozinhar, pra beber, pra tomar banho. Eram umas coisas muito difíceis. Era uma festa melhor que tinha, naquela época era a festa melhor que tinha. Eu me lembro era muito criança, mas eu me lembro de ver aqueles caminhão, e aquelas fita bonita, tinha um banco [...] E aquela rama de negro, só negro. Aqui em Jardim na época tinha muito negro memo. Hoje tá mudado, tem muito branco, mas tem muito negro. Então, hoje é muita polêmica sobre aquela casa, porque ela pertence à Igreja. No dia que a irmandade de Jardim se acabar, é patrimônio da Igreja, ela fica sendo... mas enquanto a irmandade existir ela é da irmandade. E ninguém pode chegar e dizer as-



sim, “isso aqui é meu”, não! Na realidade o que tem nos livros aí, eu não cheguei a ler, mas pessoas que leram disse, aquela casa quando termina festa era pra ser casa de aluguel. E aquele aluguel da casa é pra ser o mantimento da casa. Por exemplo, pagar água, pagar luz. Só que nós fizemos um acordo pra não aceitar mais ninguém morando lá. Porque teve umas pessoas que moraram lá, e quando foi pra chegar a festa, não queria sair, queria tipo se apossar. Então, houve algum problema, alguma discussão, então, nós fizemos um acordo; quando Helena tomou posse da irmandade, então, é o seguinte, essa casa nós não vamos alugar ela pra ninguém, não, pra evitar, a casa a gente vai ficar pra ensaiar. Porque a irmandade vai acabar porque não tem onde ensaiar. Pra você vê como são as pessoas, hoje a irmandade tem onde ensaiar, e quando eu vou e falo para o grupo que vou ensaiar, quando é fé aparece três, dos três não aparece mais. *Então, essa festa foi uma festa, ela foi não, ela é uma festa de penitência.* Então, a nossa casa do Rosário, graças a Deus nós temos aquela casa, pra gente trabalhar, pra gente manter a nossa festa. E eu acredito, enquanto eu for chefe da irmandade do Rosário, enquanto eu ainda sou vida, enquanto eu puder fazer essa festa, eu faço o pedido do meu pai e Ludugero (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011 [grifos meus]).

A narrativa de Antônio de Duca concilia elementos tanto do tempo das andanças, como da construção da casa do Rosário. A festa é vista como uma penitência,

uma provação (“essa festa foi uma festa, ela foi não, ela é uma festa de penitência”). Nesta penitência está o esforço dos negros que construíram a casa sozinhos, sem contar com nenhum apoio externo, apenas com a união entre os próprios negros e suas doações. Assim, mesmo que a casa se encontre em nome da Igreja, os negros a consideram sua, pois foi feita a partir de seu próprio interesse e esforço. Como argumenta seu Mané Miguel, morador da Boa Vista:

A casa do Rosário... a casa é nossa, [...] a casa quem fez foi meu bisavô, fez a casa lá carregando madeira da serra da [...] [?], com madeira nas costa. Foi os negros daqui da Boa Vista, agora ficou pra irmandade (SEU MANÉ MIGUEL, comunidade da Boa Vista, 2011).

Esse tempo “antigo”, mais do que uma época a ser esquecida e superada, é lembrado com orgulho. Fica mais forte nessas falas a valorização do passado sobre o presente. O passado é aquele tempo de glórias e dificuldades, de união entre os *negros do Rosário*, que se juntaram para construir a casa do Rosário.

#### OS INSTRUMENTOS MUSICAIS

Outro tema com uma referência recorrente diz respeito aos instrumentos musicais. Assim como nas nar-

rativas acima, os instrumentos antigos são lembrados fazendo referência ao presente. Hoje, a irmandade é composta de uma banda de pífaro, na qual os instrumentos presentes são os pífaros (geralmente um ou dois), um bumbo, caixa e tarô (dois). Podemos dividir os instrumentos em dois tipos, os de sopro e os de percussão. Contudo, alguns outros instrumentos deixaram de existir e outros tiveram os materiais que os compuseram, no início da irmandade, modificados. Motor fala, por exemplo, sobre a presença de uma cabaça:

[A] irmandade hoje é modificada em muitas partes, porque antigamente a gente fazia a irmandade com instrumento... só era a caixa amarrada de corda, aí tinha o tarô, aí tinha um negócio [?], uma cabacinha. Pronto, Santa Luzia tem hoje a festa dos negros, e eles já faz aquele maracajazinho, aquele cabacinho. Aí antigamente era aquilo, tinha os cabacinho. [...] Aí era um negócio que eles tocavam. Por isso a irmandade de Santa Luzia falam que eles são a irmandade cabaça, por causa do instrumento. Agora aqui, antigamente, a festa que era mesmo legítima, era essa, amarrada de corda, e era aquelas caixa, caixa velha, tudo amarrada de corda. [...] Couro de vaca (MOTOR, cidade de Jardim, 2011).

Na fala de Motor podemos perceber algumas modificações na presença dos instrumentos. Contudo, o interessante da fala para nossa discussão é que, ao se referir à

festa de antigamente, ele a coloca como mais “legítima”. A legitimidade e valorização do passado se desdobram aqui na comparação dos instrumentos. Antônio de Duca também fala sobre os instrumentos, porém, ele dá mais atenção ao processo de fabricação do pífaro:

Meu pai era pifeiro. Ele foi mais ou menos o segundo ou terceiro pifeiro aqui da nossa irmandade, porque antigamente o pífaro era de taboca. Não é taboca, é taquari, hoje mudaram pra cano de encanação, que meu pai fazia. Mas quando começou era aquele taquari bem grosso, que fazia, dava um som muito grosso, era um cano assim meio grosso. E hoje é flauta, né, já na época também tem a flauta de [?], mas depois foi se acabando, ninguém apareceu pra fazer, ele começou a fazer o pífaro de cano. Aí começou a aparecer também essas flauta, né?! Flautinha pequena, ficou mais fácil pra quem toca pífaro ter o instrumento em sua mão (ANTÔNIO DE DUCA, cidade de Jardim, 2011).

Na fala não há um julgamento de valor tão forte, como nas outras falas, sobre o presente. Aqui Antônio se limita a falar das mudanças, e inclusive afirma a facilidade de, hoje em dia, se ter o instrumento em mãos. Ninho também se manifesta de forma parecida:

Antigamente, também, os tambores eram de couro, a pele era couro. Quer dizer, eles eram de madeira... eles mesmos faziam. Tinha Manel de Teodózio, ele fa-

zia. Quando começou a vir pele nylon, esses zabumba desse material, foi no ano que eu participei mesmo batendo. Eu comecei batendo naquele bumbo grande, aí pronto, comecei batendo uns dois anos, aí fui juiz também uns dois anos, aí fui-me embora pra São Paulo. Aí quando cheguei não quis mais entrar. Aí já tinha outra rapaziada, aí eu digo, “vou deixar pros cabra que tá mais novo, começando”, mas eu saí novo também (NINHO, cidade de Jardim, 2011).

Contudo, mesmo que não exerçam um julgamento de valor entre as diferentes temporalidades que aparecem nas falas, é interessante notar que a troca das caixas se torna um ponto de apoio da memória, marcando certas mudanças dentro da irmandade. Todavia, essas falas, transcritas anteriormente, são uma exceção, na fala de seu Amaral podemos perceber novamente a valorização do passado:

[Quem mudou as caixas foi] Geraldão, [que é] dos Caçote, mas é branco ele<sup>11</sup>. Ele é branco. [...] Aí foi ele quem deu o tambor a gente aqui, foi Geraldão. Foi lá em São Paulo e arrumou esse tambor pra gente aqui. Os de an-

---

11 A classificação racial de Geraldão é bastante ambígua. Como disse no segundo capítulo, ele é considerado por alguns como um dos poucos tesoureiros negros da irmandade. Porém, apesar do seu envolvimento com a festa e pertencer à família Caçote ele nunca participou da festa como membro do pulo ou do reinado.

tigamente era tudo de madeira, sabe?! Arroxado de corda, com as cordas, couro e as cordas, rapaz era bom. [...] Aí ainda o povo fala que esses aí... mas o povo não quer mais saber, não, do modelo antigo. Jardim ainda é de pau, mas já colocaram uma tarraxa, mas hoje já abandonaram, só tem uma caixa do modelo veio. [...] Naquele tempo era bom, porque quando o sol esquentava... só não é bom quando esfria. Quando esfria não tem som, não, tem que esquentar. Hora dessa dá um som danado, mas quando esfria... quando é de noite assim tem som, não. [...] Hoje só quer essas caixinhas tudo no jeito. [Geraldão quem arrumou essas caixas,] foi lá em São Paulo e trouxe aí. [...] Ficô uma pra aqui e uma pra Jardim (SEU AMARAL, o ZÉ DE BIU, comunidade da Boa Vista, 2011).

Sobre a mudança das caixas, Antônio Dantas desabafa quando perguntado das insatisfações que teve com a irmandade:

A única coisa que houve na festa foi as caixas, tá entendendo?! As caixas antiga. A gente daqui escutava o barulho, 10 km escutava. [...] Era aquele couro, couro. Essas de hoje são tudo de nylon, quando esquento o nylon afrouxa, ninguém escuta batendo, não. E aquelas de couro cru, quanto mais esquento, mais ela fica arroxadinha (ANTÔNIO DANTAS, cidade de Jardim, 2011).

A principal reclamação dessas duas últimas narrativas sobre a mudança das caixas é que os novos instrumentos têm seu som diminuído na proporção em que

esquentam, o contrário do que acontecia com os feitos de couro e madeira, construídos pelos próprios negros, que, quanto mais esquentavam, mais alto ressoavam.

Antes de discutir essas narrativas dos *negros do Rosário* dentro do contexto da irmandade nos dias de hoje, é importante nos voltarmos primeiro para uma análise mais formal das falas. Atentar para a forma na qual o discurso se exprime pode nos ajudar a interpretá-lo posteriormente dentro do campo de relações sociais do qual os *negros do Rosário* fazem parte.

#### AS IDAS E VINDAS DA MEMÓRIA

Uma das características principais que podemos apontar nessas narrativas é a mistura de temporalidades. Essa mistura temporal é vista por Willi Bolle (2004) como uma fragmentação narrativa. Trata-se daquilo que o autor chama – num estudo sobre o livro de Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas* (2001) – de sobreposição de um *labirinto narrado* e um *labirinto da narração* (BOLLE, 2004, p. 82). No livro *Grandesertão.br* (BOLLE, 2004) o autor compara a escrita de *Grande sertão: veredas* (ROSA, 2001) à construção de um labirinto narrativo. Ele aponta um efeito abismal da narrativa de Rosa gerado pela sobreposição de dois labirintos: “um *labirinto narrado* (a história das errâncias de Riobaldo) entrelaçado com o *labirinto da narração* (o trabalho

de memória [feito por Riobaldo durante todo o livro]]” (2004, p. 82). O efeito labiríntico da obra de Rosa é gerado justamente pela sobreposição incessante desses dois labirintos, o que causa uma fragmentação da narrativa. A fragmentação a que me refiro aqui é diferente daquela presente nas falas sobre as origens da irmandade apresentadas no começo do capítulo, uma vez que, quando se trata das memórias das origens, a fragmentação ocorre devido a uma alternância entre silêncios e murmúrios. Aqui a fragmentação acontece como um efeito da sobreposição incessante de várias temporalidades.

Assim como em *Grande sertão: veredas* (ROSA, 2001), a fragmentação na fala dos *negros do Rosário* ocorre pela mistura entre presente e passado. Essa característica pode ser percebida nas várias pausas e desvios presentes em suas narrativas e na quantidade de temporalidades que se misturam dentro de um mesmo depoimento. Essa característica gera um efeito labiríntico nas falas, aquele mesmo aspecto presente em *Grande sertão* (ROSA, 2001) de entrar em assuntos que aparentemente não possuem nada em comum com o assunto inicial, fazendo a narrativa em forma de rizoma. O que, por sua vez, faz com que a contagem do tempo se dê de forma *fragmentada* e não linear.

Dessa forma, a contagem do tempo presente nas falas não é apenas circular, como sugere Alfredo Bosi (1992). Segundo o autor, a cultura popular pode ser caracteriza-



da pelo que ele chama de materialismo animista, e que segundo essa perspectiva a Natureza e a História teriam um caráter cíclico; “visão que parece estática à cultura racionalista, mas que dispõe do seu dinamismo interno e tem plena consciência das passagens, dos riscos, do movimento incessante que ora apressa ora atrasa o cumprimento do ciclo”, e essa perspectiva do tempo seria uma visão cíclica da existência, na qual seria possível a reversibilidade (BOSI, 1992, p. 325-6). Contudo, não apenas uma visão cíclica do tempo se configura nas narrativas apresentadas, mas, principalmente, uma visão fragmentada, expressa na maneira de narrar que mistura, como já disse, várias temporalidades. Esta fusão de passado e presente acontece de modo comparativo, o que leva a uma hierarquização do tempo, valorizando os eventos mais “antigos” em detrimento dos mais recentes.

Porém, o que significa essa mistura de temporalidades? Como podemos interpretá-la? Ou, para colocar em termos levi-straussianos, como articular o “mito” e o real, sabendo que

A relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma re-presentation. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isso, aliás, acontecerá sempre que o mito procure exprimir uma verdade negativa (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 182).

Tentarei mostrar, a partir daqui, como essas narrativas se articulam com o “real”, não no sentido de uma representação do real, mas como uma relação dialética entre narrativa e realidade, como propõe Lévi-Strauss, buscando assim discutir como essas falas são “boas para pensar” a percepção dos negros sobre a irmandade nos dias de hoje. Acredito, assim como o autor, que as falas apresentadas anteriormente são importantes não por formularem representações do real, mas por falar do “real” por meio de representações do passado.

## VI Memória, autonomia e o futuro dos *negros do Rosário*

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela (WALTER BENJAMIM, *Sobre o conceito de história*, 1994).

Figura 6: Zé de Biu (Seu Amaral) e Antônio do Pífaro, no bar atrás da igreja, enquanto esperam a missa terminar para prosseguir com o cortejo



Fonte: Laísa Marra, 30/12/2010.

As narrativas dos *negros do Rosário* podem ser classificadas em duas, com relação a suas temáticas. Uma que trata do surgimento e criação da instituição, e outra que diz respeito a eventos que aconteceram ao longo dos anos de existência da festa e da irmandade. Apesar de ambas apresentarem uma forma fragmentada de expressão, a maneira como essa fragmentação se configura varia de uma temática para a outra. Na primeira, temos o fragmento em meio ao silêncio, que forma aquilo que Benjamim chamou de um enigma. Vimos que, quando essas diferentes partes do enigma são colocadas juntas, é possível formar um todo, que apresenta o surgimento da irmandade sob a perspectiva do grupo. Todavia, as narrativas que realmente são de “domínio” dos *negros do Rosário* são as memórias dos acontecimentos. As lembranças dos “tempos antigos” e do “tempo dos antigos” são muito fortes e aparecem com muita frequência e naturalidade na fala do grupo. Quando nos sentamos com algum membro dos *negros do Rosário* para conversar é a esse tempo que eles fazem referência. Essas narrativas também se dão de forma fragmentada, mas ao contrário dos “mitos de origem” – no qual o fragmento tem a ver com uma ausência –, aqui o fragmento se distancia do enigma de Benjamim para adquirir uma forma próxima da narrativa de *Grande sertão: veredas* (ROSA, 2001). Isto é, a estética fragmentada das falas sobre o “tempo passado”

da irmandade diz respeito à maneira como se misturam várias temporalidades numa mesma fala. Essa simbiose temporal acontece na forma de comparações, que valorizam sempre o passado em detrimento do presente.

Apesar dessas falas serem de “domínio” dos *negros do Rosário* elas só têm um interesse e circulam dentro de um espaço social muito pequeno, geralmente restrito aos membros do grupo, chegando, no máximo, a algum pesquisador interessado nessas histórias, como foi meu caso e do trabalho citado aqui de Diego Góis. Como vimos, os intelectuais e folcloristas não tiveram um interesse nessas memórias, preferindo traçar uma história impessoal e sem sujeito para a irmandade. Contudo, o que nos interessa aqui é responder às perguntas feitas no final do capítulo anterior: o que significa essa mistura de temporalidades e como podemos fazer uma leitura destas?

Aqui buscarei responder a essa pergunta, me esforçando para discutir o porquê da forma dessas narrativas, e como elas podem ser usadas para pensar a situação presente da irmandade. Minha sugestão é que essas falas devem ser lidas como formas de narrar o presente a partir do passado, o que significa dizer que é a partir do passado que os *negros do Rosário* fazem sua crítica cultural e confeccionam suas próprias utopias para a irmandade. Ao final do capítulo, apresentarei a experiência da festa do Rosário na localidade da Boa Vista, como forma de

mostrar como a utopia, presente na memória dos *negros do Rosário* sobre a irmandade, pode se tornar “real”.

#### TORNANDO A MEMÓRIA UM PROBLEMA CONTEMPORÂNEO

Neste tópico irei abordar como as falas do grupo montam uma utopia, que pode ser entendida como coletiva, pois perpassa de forma mais ou menos generalizada a fala de diversos membros do grupo dos *negros do Rosário*.

Como vimos, as representações do passado que fazem os *negros do Rosário* passam por uma narrativa que coloca o grupo como sendo o principal protagonista da construção da irmandade. O “tempo bom” é aquele no qual os membros da irmandade construíam os próprios instrumentos, a casa do Rosário, e eram responsáveis, sozinhos, por fazerem e organizarem a festa. Podemos perceber que suas narrativas do passado sempre vêm acompanhadas de um sofrimento investido de orgulho. O que é interessante apontar é que essas falas sugerem não a condenação desse tempo, mas o empenho que, acima das dificuldades, tinham em construir a irmandade e participar da festa. Empenho este que “Ninho” chamou de *garra*.

Outra característica das falas é que elas se voltam muitas vezes para a experiência da Boa Vista. Talvez isso aconteça porque é no grupo da Boa Vista que a ir-

mandade vê um exemplo de autonomia, reconhecendo ali outro caminho histórico que o grupo de Jardim do Seridó poderia ter percorrido, ao invés de ter saído do sítio São Roque e ido para a cidade – como foi o destino de diversas comunidades negras em áreas rurais no Seridó, que abandonaram os sítios e foram para as cidades próximas. Dessa forma, é comum encontrarmos nas falas expressões como:

Traziam galinha, ouro, nesse tempo era tudo feito... eles tinham mais garra do que hoje, no tempo mais antigo... o pessoal era mais... mais dedicado... eles vinham com o maior prazer, cabra com garra... Hoje... você sabe, o tempo mudou para tudo, mudou para tudo... modernidade... (NINHO, cidade de Jardim, 2010).

Aí, era bonito a festa, por isso. Porque eles [o pessoal da Boa Vista] saíam de lá, 18 km, de pés, com galinha, com lenha e o pote pra botar água para fazer a comida, eles vinham preparado. Hoje em dia é mudado, porque hoje em dia você vem de ônibus, você chega aqui tá tudo pronto. Mas antigamente era desse jeito (MOTOR, cidade de Jardim, 2011).

A irmandade hoje é modificada em muitas partes, porque antigamente a gente fazia a irmandade com instrumento... só era a caixa amarrada de corda, aí tinha o tarol, aí tinha um negócio [?], uma cabacinha (MOTOR, cidade de Jardim, 2011).

Apesar dessa constante valorização do passado, acredito que não se trata aqui de um apelo saudosista. Quando abordamos a construção da irmandade como folclore, vimos que os *negros do Rosário* ganharam uma visibilidade maior do que tinham até então. Porém, esse espaço de visibilidade era associado à tradição, que possuía, como característica principal, o tratamento da manifestação cultural como algo diacrônico. Isso implica dizer que a irmandade só podia ser entendida e só era reconhecida por causa do que ela tinha sido, e não pelo que era. O interesse dos intelectuais e do público que consome as apresentações dos *negros do Rosário* devia-se, então, ao fato de que a performance realizada pelo grupo remeteria a algo exótico e antigo. Nessa perspectiva, geralmente, a irmandade é vista como algo em “decadência”, que teve os tempos áureos no passado.

Dentro desse quadro, sugiro que a inevitabilidade de se ter que falar do passado e valorizá-lo é um sintoma desse *espaço discursivo* da tradição acessível aos *negros do Rosário* a partir do folclore. Em outros termos, valorizar o passado é um efeito do discurso dos intelectuais, que encaram a tradição sempre de forma diacrônica. Falar que a valorização do passado é inevitável significa dizer que é isso o que sobrou de melhor para essas pessoas falarem, é o ponto de partida discursivo delas.

Segundo Judith Butler, quando um sujeito fala, “há um discurso que forma na linguagem a trajetória obri-



gada de sua vontade” (BUTLER, 2002, p. 317 [tradução minha]). Ou seja, a posição do sujeito é sempre anterior a ele mesmo, “o ‘eu’ só ganha vida ao ser chamado, nomeado, interpelado, para utilizar um termo althusseriano, e esta constituição discursiva é anterior ao ‘eu’; é a invocação transitiva do ‘eu’” (BUTLER, 2002, p. 317 [tradução minha]). Assim, a tradição é a nomeação que faz os *negros do Rosário* “existirem” – pelo menos para o público contemporâneo –, uma vez que é a partir da categoria que o grupo se torna visível. Dessa forma, a tradição é “a possibilidade historicamente modificável de um nome que [lhe] [...] precede e [lhe] [...] excede, mas sem o qual não posso falar” (BUTLER, 2002, p. 317 [tradução minha]).

É devido ao que foi acima exposto que sugiro que essas falas sejam pensadas como uma forma de falar sobre a experiência histórica dos *negros do Rosário* a partir de um *espaço discursivo* restrito. Contudo, isso pode parecer ilógico à primeira vista: por que o tempo da falta de apoio à irmandade, o tempo das dificuldades, é o tempo bom da festa?

Acredito que a resposta para tal pergunta poderia ser encontrada se pensarmos nas relações que acontecem dentro da irmandade, principalmente entre as autoridades (intelectuais, tesoureiros, párocos, políticos etc.) e membros da irmandade. Como procurei mostrar, muitos dos discursos presentes nas entrevistas com as auto-

ridades públicas abordam a irmandade a partir da ideia de *crescimento, valorização e espetacularização*, sob um viés positivo. A elite local assume o papel de intermediária na valorização da “cultura” e para conseguir oportunidades para os *negros do Rosário* se apresentarem em outras cidades e para diferentes públicos. Todo esse apoio é feito sobre a justificativa de que a irmandade é um patrimônio representativo da cidade, e, por isso, disseminar a festa do Rosário, a dança do espontão, o reinado etc., é também promover a cidade de Jardim do Seridó. A fala do tesoureiro da irmandade, Cleso, é ilustrativa dessa visão um tanto progressista da festa:

Esse ano nós vamos filmar nossa festa, e com o apoio dos estudantes, eles estão gravando, levando nossa cultura. Aqui anos atrás era atrasadíssimo, mas hoje nós estamos evoluindo... Graças a Deus na minha irmandade, a irmandade do Rosário, quem sou eu pra dizer minha, não existe viciado nem com álcool, nem com droga... Eu tive essa felicidade de pegar essa irmandade, esse grupo, já com essa disciplina... E eu falei pra eles: nosso objetivo é evoluir. O apoio que nos está faltando é o apoio das autoridades, porque talvez a nossa irmandade era tido como o que... você sabe que no nosso país tem um preconceito, de preto, isso, isso... eles tudo falam... e talvez ainda tenha um preconceito, mas hoje, nós temos dentro da irmandade, que fazemos a festa de final de ano, tradição, junto com a Boa Vista, o quilombo de Parelhas, e lá nós temos universitários dentro da irmandade (CLESO).

O discurso do tesoureiro coloca como meta o crescimento, a evolução da irmandade e da festa. Sua intenção é fazer com que ela cresça e ganhe visibilidade para além das fronteiras da região. Essa ideia não está presente apenas na fala do tesoureiro. Salatiel da Costa (1980), um intelectual de Caicó, argumenta sobre as irmandades do Rosário do Seridó:

É lamentável que esteja se apagando dos nossos costumes seridoenses, esta festa popular, tão rica de tradição e colorido pitoresco e que bem reflete um capítulo da história da escravidão negra de nossa terra. O desapego à *tradição não deve ser interpretado como decorência natural do progresso*, vez que a coerência com o passado é uma característica substancial e vivificante dos povos mais cultos (COSTA, 1980, [itálicos meus]).

Acredito que o esforço colocado pelo autor do trecho acima é o mesmo do tesoureiro, no sentido de tentar, através de uma narrativa da tradição, montar um projeto progressista sem excluir a *tradição*. Essa ajuda e interesse da elite pelo crescimento da irmandade se convertem em apoio material para a festa e para os membros da irmandade de modo geral. A respeito desse apoio, o secretário da Paróquia e historiador de Jardim, Sebastião Arnóbio, diz:

Esses negros sustentaram essa festa no passado, como eu disse... foi um milagre essa festa ter sobrevivido. Eu me lembro muito bem da década de 50, esses negros vinham para essa festa a pé. [...] Os negros trazendo feixe de lenha na cabeça para cozinhar comida aqui com lenha, e as negras trazendo galinha debaixo do braço. Vinham a pé, chegava aqui iam buscar água do rio para botar água nos potes. Celebravam essa festa e só voltavam no dia 2, de manhã, a pé. Depois começou a haver um certo apoio, eles vinham em cima de um caminhão lá da Boa Vista, depois passaram a vir de ônibus e hoje a prefeitura [...] dá transporte para ir buscá-los, os da Boa Vista [...], a comunidade oferece feira para a casa do Rosário, para negros que não estão na casa do Rosário, [...] recebem roupa, calçado [para o fardamento da irmandade]... (SEBASTIÃO ARNÓ-BIO, cidade de Jardim, 2011).

A ajuda estrutural proporcionada pela elite não levaria, na fala de seus membros, ao fim do aspecto tradicional da festa, mas a um incentivo e evolução, para usar o termo do tesoureiro, da irmandade no geral. Assim, essa relação de valorização da festa aparece como justificativa para as decisões administrativas do tesoureiro.

O “incentivo” à festa é tão grande que resta pouco aos negros fazer, eles ficam responsáveis pela participação dos ritos nos dias de festa, que se dão na forma de cortejos e de procissões. A maioria das decisões da irmandade é tomada pelo tesoureiro. As doações são

feitas pela população da cidade, conseguidas pela influência, também, do tesoureiro. Da mesma forma, os espaços para o grupo se apresentar são conseguidos pela elite, de modo geral.

Pensando nesse contexto, a ideia de abordar as narrativas dos *negros do Rosário* para pensar tal contexto não seria investigar o acontecido, o “fato histórico” a que se remetem essas falas, pois “o que importa é que o relato transforma o que quer que haja ocorrido [no passado] de um modo positivo [quando colocado em contraste com o presente]” (SEGATO, *apud* CARVALHO, 1999, p. 20). Não se trata de fazer um exercício arqueológico da memória, escavando um tempo distante e longe da “modernidade”, tentando procurar vestígios da verdade histórica através da memória oral. Gostaria que entendêssemos essas narrativas da irmandade como uma performance discursiva, que pode ser lida como uma estratégia que permite aos *negros do Rosário* falar da atual situação da irmandade, sem que isso coloque em confronto direto elite e *negros do Rosário*.

Isso implica dizer que essas narrativas – assim como a da quebradeira de coco babaçu de Olho d’Água dos Gri-los de Monte Alegre, no Maranhão, contada por José Jorge de Carvalho – possuem uma dupla voz (CARVALHO, 1999, p. 18-19), que mobiliza temporalidades diferentes e permite a esses sujeitos falar não apenas de suas experiências passadas e das experiências de seus antepas-

sados, mas trazê-las para o presente, fazendo com que elas tornem-se, também, críticas ao/do/no presente. Segundo Chatterjee, é a “nossa ligação com o passado que faz nascer o sentimento de que o presente precisa ser mudado, que é nossa tarefa mudá-lo” (2004, p. 63).

Por isso acredito que não se trata, nessas narrativas, apenas de imaginar o passado, mas de, a partir do passado, criticar o presente e propor um futuro. Não digo apenas construir o futuro na lembrança do passado, num apelo memorialista no qual a coletividade do grupo se faz pelas lembranças e experiências em comum, como parece sugerir Joël Candau (2011, p. 98-101). Trata-se, isso sim, de que as lembranças sejam (e)levadas à categoria de projetos para o futuro (e críticas ao presente). Elas não apenas funcionam como uma espécie de “argamassa do grupo”, mas como um projeto, um vislumbre, um posicionamento em relação à atual situação da irmandade.

Quando os *negros do Rosário* veem as mudanças ao longo dos anos como algo negativo (uma forma de perda da autenticidade), não devemos interpretar tal ato como descontentamentos “objetivos” com relação às mudanças. O que eles criticam não é tanto a mudança em si, acredito, mas a maneira como elas acontecem. As falas não se voltam tanto para a lembrança dos dias da festa em si, mas para o que acontece antes desta. Não encontramos nessas memórias referências

às procissões ou aos cortejos de cada ano, mas ao que acontecia antes do momento ritual: as andanças a pé, a preparação dos alimentos para a festa, a construção da casa do Rosário e a manufatura dos instrumentos. Aqui, então, “los medios son más importantes que los fines [...], porque los medios son lo único que [lo grupo tiene] [...] como posibilidad práctica y la única certeza” de ter autonomia dentro da irmandade (SEGATO, 2007, p. 145), o que faz com que o importante não seja preservar a irmandade de forma imutável, mas os *negros do Rosário* poderem controlar e legislar sobre as mudanças que acontecem na instituição.

Assim, os *negros do Rosário*, apesar de estarem limitados pelo espaço discursivo da tradição, ao se utilizarem dele para fazer crítica cultural, acabam por reinterpretar a própria tradição. A questão não é que os membros da irmandade enxergam essa falta de controle produtivo da festa e da própria irmandade como uma forma de contaminação cultural, mas a veem como uma falta de autonomia nas decisões da irmandade. Não é a disputa entre atavismo e mudança que se encena nessas narrativas, mas antes um desejo por autonomia, de poderem legislar sobre as mudanças que dizem respeito a eles. Essa visão é muito bem expressa na fala de “Ninho” sobre o surgimento de algumas atividades na comunidade da Boa Vista:

Aí, tem as histórias, aí agora os menino também montaram aquele afro-reggae, né? É um negócio que a gente não tinha [no meu tempo], e agora já criaram mais do que a gente, é uma atração a mais, tem uma banda das meninas, Pérola Negra. Os quilombinhos<sup>12</sup>... (NINHO, cidade de Jardim, 2010).

“Ninho” se refere a recentes atividades desenvolvidas dentro de Boa Vista. O interessante é que essas mudanças não são vistas como contaminação cultural ou como perda da tradição. O que nos leva a confirmar que a mudança em si não é o problema para os *negros do Rosário*, mas a maneira pela qual ela é inserida e colocada em prática: ameaçando quase sempre a autonomia do grupo com relação à sua prática cultural.

A memória, dessa forma, é um espaço para expressar as insatisfações com a atual situação da irmandade, através da sugestão de um tempo em que a autonomia existia. O que faz do passado, nesse caso, “particularmente admirável porque permite ao sujeito uma capacidade

---

12 O grupo *Afro-regueiros* é composto por jovens da comunidade, que em sua maioria fazem parte dos *negros do Rosário*. Eles se apresentam com instrumentos de percussão, tocando música diversas, como axé, reggae etc. Já o grupo *Pérolas Negras*, hoje extinto, era um grupo de dança feminino. Os *Quilombinhos*, também hoje extinto, era composto por crianças de ambos os sexos, que aprendiam a dança do espontão.



de se representar e de devolver a compreensão de um mundo maior que aquele em que lhe foi dado mover-se” (CARVALHO, 1999, p.19).

Assim, se a *tradição* funciona como uma “camisa de força”, uma limitação do local de onde os *negros do Rosário* podem se narrar, esse espaço discursivo, ao ser performatizado, pode “produz[ir] um outro conhecimento de suas normas (BHABHA, 2007, p. 130). Nessa direção, a mímica aqui pode ser lida como uma *performance defeituosa* (SEGATO, 2007, p. 145), que se utiliza de um espaço discursivo para fazer crítica cultural e, ao mesmo tempo, rediscute esse próprio *espaço discursivo* da tradição.

Essas críticas ficam, contudo, apenas no plano do discurso e têm um limite de circulação muito pequeno, visto que são narrativas de pouco interesse para as autoridades. É na experiência da Boa Vista que podemos passar do discurso à prática, ou para o discurso como prática, buscando soluções reais para a autonomia, pelo menos no plano administrativo.

#### OS NEGROS DO ROSÁRIO E A EXPERIÊNCIA DA BOA VISTA

A comunidade da Boa Vista deve ser entendida dentro do contexto do surgimento, no estado do Rio Grande do Norte, da discussão sobre as comunidades quilombolas. Foi apenas a partir dos anos 2000 que a temática quilom-

bola ganhou visibilidade no Rio Grande do Norte. Hoje, o estado do RN conta com 21 comunidades quilombolas, das quais, até meados do ano de 2012, nenhuma tinha a terra titulada pelo INCRA. A comunidade de Boa Vista, localizada no município de Parelhas (cidade vizinha à Jardim do Seridó), foi a primeira a receber o certificado de comunidade quilombola da fundação Palmares.

Apesar de a principal reivindicação quilombola ser a titulação da terra, o processo tem gerado algumas ações e articulações (internas e externas) voltadas para a promoção da “cultura” da comunidade, com vista a promover a afirmação da identidade e orgulho étnico do grupo. Neste tópico pretendo discutir como esse processo influencia a irmandade do Rosário de Jardim do Seridó, da qual a comunidade da Boa Vista faz parte.

A comunidade de Boa Vista, como vimos, participa da festa do Rosário há um longo tempo. Não se sabe ao certo como se deu o convite ao grupo da Boa Vista para fazer parte dos *negros do Rosário*. Conta-se que, no começo da festa, as pessoas da Boa vista vinham apenas assistir e, posteriormente, passaram a fazer parte dela. Dizem também que essas pessoas começaram fazendo parte apenas do pulo (com uns quatro integrantes) e, segundo Seu Amaral, ocupando os cargos de rainha e rei do ano (hoje há um rodízio anual entre Jardim do Seridó e Boa Vista na ocupação destes cargos). Só posteriormente é que passaram a tocar instrumentos.

O reconhecimento da Boa Vista como comunidade quilombola trouxe bastante visibilidade para grupo no contexto da irmandade. Como vimos, essa representação da Boa Vista como os “negros legítimos e puros”, em contraste com o grupo de Jardim, que seria mais “misturado” e, por isso, estaria embranquecendo, perpassa muitas falas, tanto dos *negros do Rosário* como da elite da cidade de Jardim.

Acredito, porém, que mais do que um “embranquecimento” da irmandade, a causa dessas representações se deve principalmente à legitimidade que deu à Boa Vista o seu reconhecimento como comunidade quilombola. E, apesar da comunidade ainda não ter seu território titulado, algumas poucas ações estatais, ainda tímidas e de vida curta, têm sido implementadas. Um exemplo é o Ponto de Cultura, que possui sede dentro da Boa Vista.

Do ponto de vista de uma política de promoção e valorização da “identidade negra”, esse fenômeno se expressa em minicursos e atividades culturais que têm como foco a “cultura negra”. Como exemplo, podem-se citar os cursos para fazer cabelos afros, permitindo a exploração de uma moderna estética “negra”. Segundo Lívio Sansone, exemplo “disso são as identidades étnicas centradas na exibição pública das tranças “rasta” e no *reggae*, marcadores étnicos sumamente visíveis, mas que não estão necessariamente associados à prática do credo rastafári” (2004, p. 253).

Isso gera um processo importante, porque a identificação com a negritude “passa de uma cultura relativamente local [...] para uma orientação internacional [e nacional]” (Sansone, 2004, p. 129). É através da Jamaica que essa cultura negra internacional, chega até a comunidade. Isso pode ser visto durante os shows que acontecem durante o primeiro dia de festa em Jardim do Seridó. Esse dia é em homenagem aos negros da Boa Vista e à noite é de praxe as bandas tocarem em algum momento algumas músicas de *reggae*, principalmente Bob Marley, lado a lado com outras músicas brasileiras (como Chico César) e o forró. Assim, essa “nova cultura negra” que a comunidade da Boa Vista experimenta, através do seu reconhecimento como quilombolas, tem um forte apelo estético e de imaginário internacionalista.

Outro aspecto a ser mencionado é que essas novas formas de cultura negra são integradas e convivem em harmonia com outras manifestações de tipo “tradicional”, como é o caso da dança do espontão e da festa do Rosário. Porém, essas culturas negras “tradicionais”, como é o caso da irmandade do Rosário, não permanecem ilesas nesse processo. Elas também são ressignificadas e adquirem novos sentidos e funções. Vejamos com mais detalhe como esse processo influencia na irmandade do Rosário.

É importante lembrar que, apesar da irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário ser dividida em

dois grupos (de Jardim e da Boa Vista), ela é uma só irmandade. Entretanto, a partir do contexto descrito acima, o grupo da Boa Vista tem se tornado cada vez mais independente da irmandade, sem que isso implique em um distanciamento desta. Então, assim como o grupo de Jardim do Seridó se apresenta em diversas ocasiões públicas fora da festa, a Boa Vista também é chamada a se apresentar em diversas localidades, principalmente no município de Parelhas (RN).

Um fato interessante a ser sinalizado é que a Boa Vista é a única convidada a se apresentar no dia da consciência negra em Natal. Nessas apresentações, além da dança do espontão, a comunidade apresenta outras performances, como o grupo Afro-reaggeiros, formado por jovens músicos da irmandade, que tocam percussão. O que é interessante notar é que se, como vimos, a irmandade é afirmada como sendo pertencente à cidade e à região do Seridó, nesse contexto (a apresentação no dia da consciência negra) ela adquire um caráter fortemente e exclusivamente étnico, ao contrário das outras apresentações feitas na região do Seridó, tanto pelo grupo da Boa Vista como de Jardim do Seridó. A dança do espontão tem, inclusive, sido um traço cultural importante na afirmação étnica da Boa Vista – ver, por exemplo, o relatório antropológico da comunidade realizado por Julie Cavignac (2007) –, no qual a festa do Rosário e a dança do espontão são colocadas pela comunidade como uma característica

cultural diacrítica. Assim, a irmandade, principalmente na forma da dança do espontão, adquire, na Boa Vista, uma função tanto de diferenciar a comunidade perante a sociedade envolvente (a região do Seridó), como em relação à cultura negra de modo geral, se tornando assim um *locus* para a construção do *processo de identificação* quilombola da Boa Vista. Um forte exemplo desse processo pode ser literalmente visto na sede do ponto de cultura, que fica na comunidade da Boa Vista, ao lado da capela, onde encontramos desenhados dois homens vestidos de calça azul e camiseta branca (o fardamento dos membros do pulo da irmandade) empunhando o espontão. Ou, ainda, nos próprios panfletos do ponto de cultura, que têm como logo esse mesmo desenho, representando dois sujeitos “pulando”.

O auge dessa afirmação é a realização de uma festa do Rosário na própria comunidade, durante o mês de outubro, que já vem sendo feita há mais ou menos seis anos. Apesar da festa contar com a presença do tesoureiro da irmandade e do grupo de Jardim, que se apresenta junto à Boa Vista, trata-se de uma festa independente, do ponto de vista administrativo, da irmandade de Jardim. Esta experiência tem se mostrado muito feliz. A festa da Boa Vista possui uma estrutura organizacional separada da irmandade de Jardim. Nessa organização, são os próprios membros da comunidade quem participam, ainda com uma forte influência da Igreja, mas em

menor grau do que em Jardim. O principal responsável por organizar a festa é Jerônimo, enfermeiro, “filho da comunidade”, que reside em Parelhas e é membro da irmandade do Rosário. Em uma entrevista realizada no final da festa da Boa Vista no ano de 2011, ele fala sobre a organização da festa:

[Como é a organização da festa do Rosário em Boa Vista?] A gente tem uma parceria muito forte da prefeitura municipal de Parelhas e também da rádio Rural, que é da paróquia, ela nos dá um apoio total, como você viu teve duas transmissões. E a gente corre atrás do comércio, colocando sorteios, arrecadando brindes pra colocar sorteios, a comunidade se mobiliza para ir para outras cidades arrecadar alimentos pra gente leiloar, fazer leilões e com esses leilões a gente junta, se senta com a comissão, fica uma parte pro jantar, uma parte que já está inserida no cardápio do jantar, outra parte do jantar que é o ponto forte da festa da parte social é o jantar de Nossa Senhora do Rosário. [...] [Quanto tempo tem a festa aqui na Boa Vista?] Tem uns cinco ou seis anos que a gente vem nessa parceria. Porque você vê, é difícil, eu trabalho, e deixo de pegar dez dias por causa dessa festa [...] A gente tem uma equipe grande, graças a Deus, mas tem uns que muitas vezes têm vergonha de pedir, cada um tem seu forte. Aí tem as cozinheiras, tem o pessoal que vigia leilão, tem o pessoal de fazer, de montar essa estrutura, de varrer [...] aí muitas vezes eu que fico à frente dos patrocínios, todo ano ela tem aquele mundo de patrocínio que sempre nos ajuda [...]. A cada ano

eles estão nos ajudando cada vez mais, porque eles estão vendo que a gente tá investindo, tá entendendo?! Eles estão acreditando na comunidade e vendo que a comunidade tá reorganizando e dando continuidade ao que tá recebendo, né?! Tá mostrando o que tá fazendo. Ano passado a gente [...] a gente arrecadou uma quantia de dinheiro, aí fez o reboco [na capela], instalamos o banheiro [na sede da comunidade]. [...]

[O dinheiro arrecadado com a festa é investido onde?] Assim, a gente tem nosso fundo econômico, que quando termina a gente senta, né?! Tem um conselho paroquial da qual eu sou tesoureiro, Márcia é a vice-presidente, Padre Emanuel é o presidente, e Preta é a secretária. A gente senta e vê a prioridade [...], por exemplo, qual era a prioridade? Rebocar por fora [a capela], porque chovia aí as paredes ficavam manchadas. Aí agora o que eu quero fazer, vou sentar com a comunidade para decidir o próximo passo. [...]

[Essa arrecadação na festa, ela fica para a comunidade mesmo ou ela fica pra Igreja?] Não, por enquanto não, porque a gente está em trabalho de construção, mas em outras igrejas acho que tem uma taxa que eles fazem (JERÔNIMO, comunidade da Boa Vista, 2011).

A fala de Jerônimo é interessante porque ela resume a organização da festa de modo que podemos compará-la com a de Jardim. Ao contrário de Jardim, onde é o tesoureiro o responsável por organizar toda a estrutura da festa, e quem decide como investir o dinheiro arrecadado, na Boa Vista a estrutura é organizada pela pró-



pria comunidade, que se divide para ajudar como pode na realização da festa. Ainda pelo fato de ser uma festa nova e relativamente pequena, quando comparada à de Jardim, a Igreja não cobra os encargos normais, que são pagos à instituição na ocasião da realização de outras festas de santo. Assim, o dinheiro pode ser investido da maneira que a comunidade achar necessária. Porém, a festa precisa e conta com o auxílio da população vizinha, do mesmo modo que em Jardim, como as figuras públicas, o comércio das cidades próximas e doações de pessoas que querem e se dispõem a contribuir. E, além desse apoio financeiro, são essas populações o público-alvo da festa. Esse último aspecto é interessante porque, apesar da Boa Vista se utilizar da irmandade como uma forma de afirmação cultural diacrítica, isso não implica uma territorialização desta, nem num fechamento dela ao público externo – ou seja, a festa está disponível a quem quiser participar. Dessa forma, se a irmandade tem sido afirmada como um sinal diacrítico da comunidade, ela acontece em certas ocasiões específicas, como no dia da consciência negra, no relatório antropológico e na logo do ponto de cultura. Essa nova instrumentalização da irmandade, por parte da comunidade, não exclui as formas e funções mais “tradicionais”, que podem ser lidas como um modo de integração e diálogo da comunidade com as populações brancas e negras das cidades e regiões vizinhas.

Uma outra diferença a ser apontada entre a festa de Jardim e a de Boa Vista, além da maior autonomia que têm os *negros da Boa Vista* na organização da festa, é a questão do espaço. Se em Jardim a festa pode ser lida como um espaço branco onde os negros se apresentam, na Boa Vista acontece o inverso; um espaço negro onde brancos podem assistir às apresentações. Assim, apesar do papel que a irmandade cumpre na afirmação étnica da Boa Vista, isso não implica que ela se feche a outros setores da sociedade. A afirmação da irmandade enquanto emblema étnico não exclui ou coloca em risco seu caráter inclusivo e disponível a quem quiser participar. Na verdade, a participação e envolvimento das elites, do comércio e da população da região, de modo geral, não é apenas desejada, mas estratégica para que a festa aconteça.

Quando contrastamos essas duas festas, podemos perceber o porquê das falas dos *negros do Rosário*, presentes no capítulo anterior, poderem ser interpretadas como uma crítica à falta de autonomia do grupo na irmandade. É no exemplo da Boa Vista que encontramos esse outro caminho possível para a irmandade, uma vez que lá mostra-se possível a existência de uma autonomia sobre a organização da festa que não seja excludente aos outros setores sociais essenciais para sua realização. Dessa forma, a autonomia não é possível apenas através do isolamento. Cabe agora aos *negros do Rosário*, como

um todo, inspirarem-se nas suas próprias experiências, fazendo o discurso invadir o real, e o passado se tornar o futuro. Aguardo ansioso por esse dia.

## Por uma cultura popular mais popular

As irmandades de negros, no geral, foram relativamente bem aceitas pela população local, quando comparadas com outros cultos religiosos da população afro-brasileira. Do seu período de surgimento até começos do século XIX, desempenhavam um papel assistencialista, de lazer e religiosidade. Na região do Seridó, elas foram controvertidas: se por um lado ameaçavam o discurso da invisibilidade do negro no Seridó, por outro, foram utilizadas como prova de uma sociedade racialmente igualitária, já que era permitido aos negros expressar sua religiosidade nas ruas da cidade, contando ainda com o apoio da Igreja Católica.

Dos anos 1940 para cá, através da presença dos folcloristas, a irmandade começa a ser apropriada de um ponto de vista “simbólico”. Ou seja, a “valorização” por parte da elite da festa passou a se dar através do aumento das ocasiões de apresentações dos *negros do Rosário*. Na verdade, os folcloristas dos anos 1930 não foram os responsáveis diretos por esse processo, eles apenas inauguram a perspectiva de perceber a cultura popular como passível de ser descontextualizada. Através de trabalhos que classificavam e explicavam essas manifestações culturais, os folcloristas transformaram

os *negros do Rosário* em *folclore*. Abriu-se, então, um novo espaço de visibilidade para o grupo associado à ideia de tradição. Espaço que será a porta de entrada para a tendência de “espetacularizar” as apresentações da irmandade. A principal crítica feita à postura de descontextualização da irmandade, gerada pela disseminação dos espaços de *performance* do grupo, é que ela acontece através de redes de relações de poder assimétricas. Ou seja, geralmente os *negros do Rosário* não podem escolher os espaços de apresentação e nem estão em posição de rejeitar os convites feitos, aceitando, então, muitas das formatações impostas pelos limites de cada contexto de apresentação.

Mesmo quando nos deslocamos para o campo religioso, apesar da festa ser marcada por formas devocionais apresentadas através da música e da dança, as representações que a Igreja faz dessas performances não lhes confere uma legitimidade religiosa. Por outro lado, quando os intelectuais analisam a dança como devoção, eles se limitam a pensar a religiosidade do grupo como uma forma de resistência/permanência cultural primitiva, deixando as representações do grupo de lado. Ou seja, no cenário religioso, os *negros do Rosário* não possuem autoridade nem autonomia para que suas formas de devoção sejam aceitas pela Igreja.

Contudo, ao longo deste livro, quis demonstrar que, apesar desses vários processos de obstrução da voz dos

*negros do Rosário*, eles ainda formulam suas próprias narrativas sobre a irmandade. No âmbito da construção histórica da irmandade, eles a veem como algo que veio da escravidão e que marca a conquista da liberdade. Mostrei que, separadas, essas vozes se assemelham a um silêncio, mas quando dispostas juntas, figuram um rico imaginário e exercício de construção da história. Porém, as falas mais frequentes do grupo se voltam para os “tempos antigos” da irmandade, mais do que para sua origem. Essas narrativas tratam principalmente da experiência de construção da irmandade, mais do que das festas em si, apresentando aquele tempo sob um viés positivo.

As características dos discursos mostram, primeiramente, que essas narrativas estão centradas mais na maneira como a festa é construída do que na sua realização. Em segundo lugar, o passado é sempre valorizado em detrimento do presente. Sugeri, assim, que os discursos podem ser vistos como uma crítica ao presente, ao funcionamento da irmandade, e à posição que os negros nela ocupam. A crítica esboçada pelos *negros do Rosário* através da memória rediscute, também, a própria noção de tradição, uma vez que o que está sendo criticado aqui não é a mudança em si, mas a maneira como esta mudança acontece; isto é, através de um processo unilateral e assimétrico. Assim, o apelo à preservação da tradição não é uma injunção à permanência da “cultura” em um

estado atávico, mas um desejo do grupo de poder decidir e tomar a frente do seu destino. Por fim, busquei, na experiência da festa do Rosário na comunidade da Boa Vista, um exemplo de como a autonomia dos *negros do Rosário* poderia acontecer, sem que isso implicasse no fim da participação da população local na festa.

Em última instância, então, não se trata de condenar ou celebrar a relação entre os grupos de cultura popular e as autoridades públicas, mas de vislumbrar estratégias para construir tal relação de forma mais igualitária, menos hierárquica. Creio que os *negros do Rosário* têm encontrado, em alguns casos, saídas interessantes diante dos processos de profanação e falta de autonomia, como vimos ao longo do livro. Resta a nós, intelectuais e autoridades públicas, nos posicionarmos melhor diante da cultura popular, através da produção de trabalhos críticos sobre essas relações e também estabelecendo um diálogo mais simétrico com esta, nos envolvermos na elaboração de políticas públicas que levem em conta as demandas desses grupos, assim como valorizar seus conhecimentos de modo menos paternalista. Cabe ainda aos grupos de cultura popular encontrarem nas frestas do poder espaços e estratégias para lidar com esses processos e fazer da cultura popular um espaço de empoderamento e visibilidade para além de suas representações como exóticos ou de interesses meramente folclóricos. Talvez só assim “nego veio” não seja um sofrer.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (Ed.). *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

ANDRADE, Mário de. As danças dramáticas no Brasil. In: ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/Instituto Nacional do Livro, 1982. tomo 1.

AZEVEDO, José Nilton de. *Um passo a mais na história de Jardim do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1989.

BARTH, Fredrik. Análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (Org.). *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. Os dois catolicismos. In: \_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil – vol. I*. São Paulo: Editora da USP, 1971.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi. Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial. In: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BOLLE, Willi. *Grandesertão.br*. São Paulo: Livraria duas cidades; Editora 34, 2004.

BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. *Itinerários*, n. 10, 1996.



BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOTELHO, Isabel. A festa de Nossa Senhora do Rosário: identidades construídas, identidades em construção. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida; MARIN, Rosa Azevedo (Org). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* – v. I. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

BUTLER, Judith. Acerca del término ‘queer’. In: BUTLER, Judith. *Corpos que importan*. Buenos Aires: Paridós, 2002.

CANCLINI, Nestor G. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen, 1989.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, ano 14, v. 21, n. 1, 2010.

CARVALHO, José Jorge de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento*. Brasília: Série Antropológica, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Brasília: Série Antropológica 261, 1999.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*: A-I. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: MEC, 1955.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CAVIGNAC, Julie. Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Seridó. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida; MARIN, Rosa Azevedo (Org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* – v. I. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

CAVIGNAC, Julie. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil*. Natal: EDUFRN, 2006.

CAVIGNAC, Julie. Festas e penitências no sertão. *Vivência*, v. 13, n. 1, p. 39-54, jan./jun., 1999.

CAVIGNAC, Julie. *Relatório Antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista (RN): complementação*. Natal: UFRN/INCRA-RN, 2007.

CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.

CLIFFORD, James. On collecting art and culture. In: CLIFFORD, James. *The Predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

COSTA, Maria do Céu. *Tradição, cultura e religiosidade dos negros do Rosário de Caicó*. TCC (Atualização em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFRN, Natal, 2008.

COSTA, Salatiel. *Negros do Rosário do Seridó: o significado desta irmandade para os homens de cor*. Caicó: Manuscrito datilografado, 1980.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói: EDUFF, 2003.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DICKINSON, Emily. *Alguns poemas*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 1997.

FERREIRA, José Luiz. *Gilberto Freyre e Câmara Cascudo: entre a tradição, o moderno e o regional*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, UFRN, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

GILROY, Paul. *Joias trazidas da escravidão: música negra e a política da autenticidade*. In: GILROY, Paul. *O atlântico negro*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GÓIS, Diego Marinho de. *Entre estratégias e táticas: enredos das festas dos negros do Rosário em Jardim do Seridó-RN*. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História e Geografia, UFRN, Caicó, 2006.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular, que negro é esse na cultura negra? e reflexões sobre o modelo de codificação/decodificação: uma entrevista com Stuart Hall. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo horizonte: Editora da UFMG, 2008.

HOUSEMAN, Michael. O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana*, v. 9, n. 2, 2003.

IRMANDADE DE SÃO SEBASTIÃO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO. *Ata da sessão extraordinária do ano de 1922*. Arquivo da paróquia de Nossa Senhora da Conceição: Livro de Tombo 2: irmandade de São Sebastião e Nossa Senhora do Rosário. Jardim do Seridó.

LANA, Marcos. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

LANDRY, Donna; MACLEAN, Garald. Introduction: reading Spivak. In: LANDRY, Donna; MACLEAN, Garald (Org.). *The Spivak reader*. Nova York: Routledge, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, Roberto Cunha Alves de Lima. *Um rio são muitos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-gra-

duação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2002.

LYRA, Ana Claudia. *O ternos de congo: uma festa de inversão*. 27ª RBA, Belém, 2010.

MACÊDO, Muirakytan K. de. História e espaço seridoense entre os séculos XVII e XIX. *Revista Mneme: revista de humanidades*, v. 01, n. 01, p. 1-27, ago./set. de 2000.

MELO, Veríssimo de. As confrarias de N. S. do Rosário como reação contra-aculturativa dos negros no Brasil. *Afro-Ásia*, n. 13, p. 107-118, 1980.

MELO, Veríssimo de. *Folclore brasileiro*: Rio Grande do Norte. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *O Brasil no discurso da antropologia nacional*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUSHDIE, Salman. *Versos satânicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador; Rio de Janeiro: EDUFBA, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Raza es signo. In: SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou catolicismo negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. Reis do congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. *Revista de História*, v. 152, n. 1, 2005.

SPIVAK, Gayatri; ADAMSON, Walter. The problem of cultural self-representation. In: HARASYM, Sarah (Org.). *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. Nova York: Routledge, 1990.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOREY, John. *Inventing popular culture*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

TAMASO, Izabela. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios*. Brasília: Série Antropológica 390, 2006.

THOMPSON, E. P. A História Vista de Baixo. In: NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. Unicamp, 2002.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2008

VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

ZIZEK, Slavoj. Introdução: O espectro da ideologia. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

O livro *Nego veio* é um sofrer: representação e subalternidade numa irmandade negra do Seridó discute os trânsitos contemporâneos da cultura popular com base em um estudo etnográfico da irmandade negra da cidade de Jardim do Seridó – RN.

Bruno Goulart problematiza as relações entre os negros do Rosário e os vários segmentos da elite local e regional, tais como tesoureiros da irmandade, padres, intelectuais etc.

Analisando as relações de poder, os jogos de representação, as relações raciais e as estratégias de negociação dos negros do Rosário em meio a um contexto marcado por sua subalternidade, o livro critica o discurso da valorização da cultura popular, tão comum nas falas das elites. O autor estabelece, para tanto, um diálogo com os estudos culturais, com as teorias pós-coloniais, com os estudos subalternos e também com clássicos da literatura antropológica e folclórica brasileiras.

O resultado é um livro interessante e envolvente, não apenas para pesquisadores do tema, mas para todos os leitores que desejam entrar em contato com o debate sobre a cultura popular.

